

alföld

IRODALMI, MŰVÉSZETI ÉS KRITIKAI FOLYÓIRAT

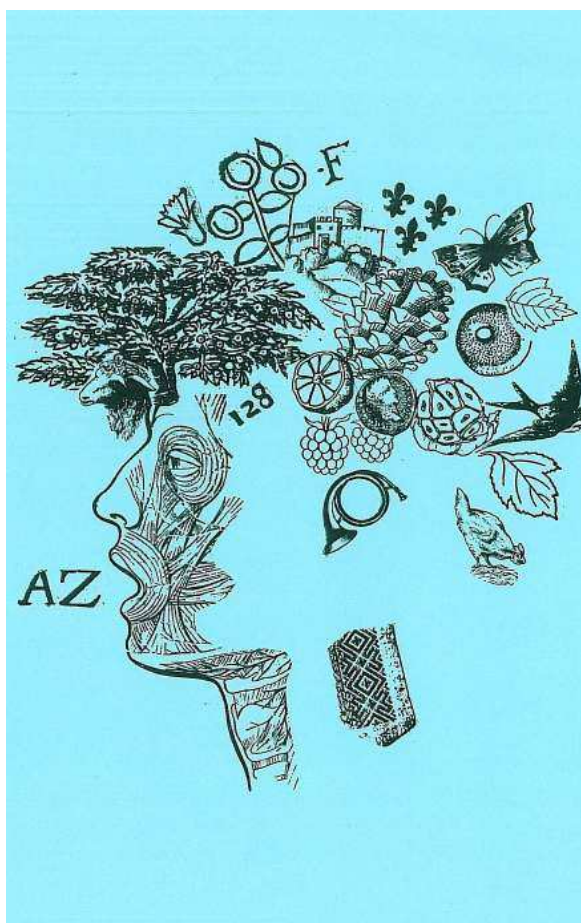
BERTÓK LÁSZLÓ
GARACZI LÁSZLÓ
KRUSOVSKY DÉNES
LACKFI JÁNOS
SOPOTNIK ZOLTÁN
VERSEI

DARVASI LÁSZLÓ
GÉCZI JÁNOS
NOVELLÁI

BÁLINT PÉTER
LŐRINCZ CSONGOR
MARSÓ PAULA
TANULMÁNYAI

FAZEKAS GERGELY
WILHEIM ANDRÁS
ZENEI ESSZÉI

KRITIKÁK
DARVASI LÁSZLÓ
GION NÁNDOR
KERÉKGYÁRTÓ ISTVÁN
KÖTETEIRŐL



HATVANNEGYEDIK ÉVFOLYAM 2013/4



 alföld

HATVANNEGYEDIK ÉVFOLYAM — 2013. ÁPRILIS

- 3 GARACZI LÁSZLÓ versei: Semmi hátul; Két pont; Mint alvó; Élsz jól
5 DARVASI LÁSZLÓ: Apának hiányzol (novella)
10 LACKFI JÁNOS versei: Rettegő; Vakmerő
12 KRUSOVSKY DÉNES versei: Kavafisz és nem; A feleség; A forrásnál;
A kertkapuban
15 GÉCZI JÁNOS: Gránátalma (novella)
19 SOPOTNIK ZOLTÁN verse: A látnok fáradt
21 FEHÉR RENÁTÓ versei: Vasárnapi recept; Makk Ász
23 SZÓCS PETRA versei: Pihenő; Leningrádi kollégium; Visszahívó
25 BARTÓK IMRE: Ujjak (novella)
30 BERTÓK LÁSZLÓ versei: Firkák a szalmaszálla 5-6.

tanulmány

- 32 LŐRINCZ CSONGOR: A „belső szó” adomány és tanúsága között (Gadamer
nyelvelméletének nyomain)
56 BÁLINT PÉTER: Az átok-mondás és a megkötésből szabadulás
hermeneutikája
76 MARSÓ PAULA: „a csekély különbség” (Megjegyzések a természeti állapot
Rousseau-i hipotéziséről)

művészet

- 82 FAZEKAS GERGELY: Retorika és zenei forma a barokkban (Démoszthenész
vs. Dávid király)
93 WILHEIM ANDRÁS: Egy új historizmus kezdetén

szemle

- 100 SZARVAS MELINDA: Főszerepben: Gion Nándor (Gion Nándor: Véres
patkányirtás idomított görényekkel)
105 BÉNYEI PÉTER: A feltámadás nehézségei (Darvasi László: Vándorló sírok)

- 113 BOD PÉTER: Rosszkedvünk könyve (Kerékgyártó István: Rükverc)
117 ANTAL BALÁZS: A rémüldözés könyve (Szabó Róbert Csaba: Fekete Dacia)
120 KULCSÁR-SZABÓ ZOLTÁN: „Irodalomontológia” hermeneutika és teológia
között (Vajda Károly: Kétségek és kettősségek)
125 SOMOGYI GYULA: Bevezetés az „ellisológiába” (Fodor Péter – L. Varga
Péter: Az eltűnés könyvei. Bret Easton Ellis)

képek

KISS ILONA grafikái

KÖVETKEZŐ SZÁMAINK TARTALMÁBÓL

CSUKÁS ISTVÁN, KÁNTOR PÉTER, VASS TIBOR, VILLÁNYI LÁSZLÓ versei
CSAPLÁR VILMOS, LÁNG ZSOLT prózája
Tanulmányok Konrád György, Kosztolányi Dezső, Kukorelly Endre,
Lesznai Anna regényeiről
SZILÁGYI SÁNDOR, VISY BEATRIX fotóművészeti esszéi

*Megjelenik Debrecen Megyei Jogú Város Önkormányzata
és a Nemzeti Kulturális Alap támogatásával.*

*<http://www.alfoldfolyoirat.hu>
alfold@mail.debreceen.com*

 **alföld**

IRODALMI, MŰVÉSZETI ÉS KRITIKAI FOLYÓIRAT

ACZÉL GÉZA főszerkesztő
FODOR PÉTER
SZIRÁK PÉTER szerkesztők
ANGYALOSI GERGELY főmunkatárs
LAPIS JÓZSEF munkatárs

alföld

500 FORINT



nka
Nemzeti Kulturális Alap





GARACZI LÁSZLÓ

Semmi hátul

*Föltartott ujj, szemöldökrándulás,
és egyszerre csattan fel a nevetés,
a közös értés öröme.*

*Mulatságos családi történet,
amit elfelejtettél, tűszúrás a tarkóban,
vagy valami jó kis becc.*

*Óvatos átmenet az idomulás félmosolya
(rézsút átcsúszni a közömbös térbe)
és az öngyűlölet áruló grimasza közt.*

*Állandó, felfoghatatlan reagálásban, ott levésben,
az idegen őst ábrázoló festmény alatt,
tányérba olvadva kanalazni.*

*És nincs rejtve semmi, nincs hátul.
Ami visszatart, az otthonos érzés,
hogy a falat akasztották a kép mögé.*

Két pont

*Kisajátítani és elosztani a térbe szerelt csavarokat,
a Gellérthegybe csapódó felhőt.*

*A város nélküled, benzingőz, lakás, ágy, a számok közt
villogó két pont, bepólyál a vákuum.*

*Nem lehet eltévedni: a kihúzkod szó kihúzza a tövist,
a világ a világot.*

Mint alvó

*Mozdulatlan varjak nézik a mászóka
vasán széthajtott szendvicset.*

*Még van negyedóra, a nő nem enged be,
kezedben cigaretta vagy virág.*

*Elütni az időt, kibunyó kedvvel,
vagy összecelluxozni valamit, odahamuzni.*

*Kiszolgáltatni magad a közönynek,
szalmakrumplin hízott belvárosi hisztérika.*

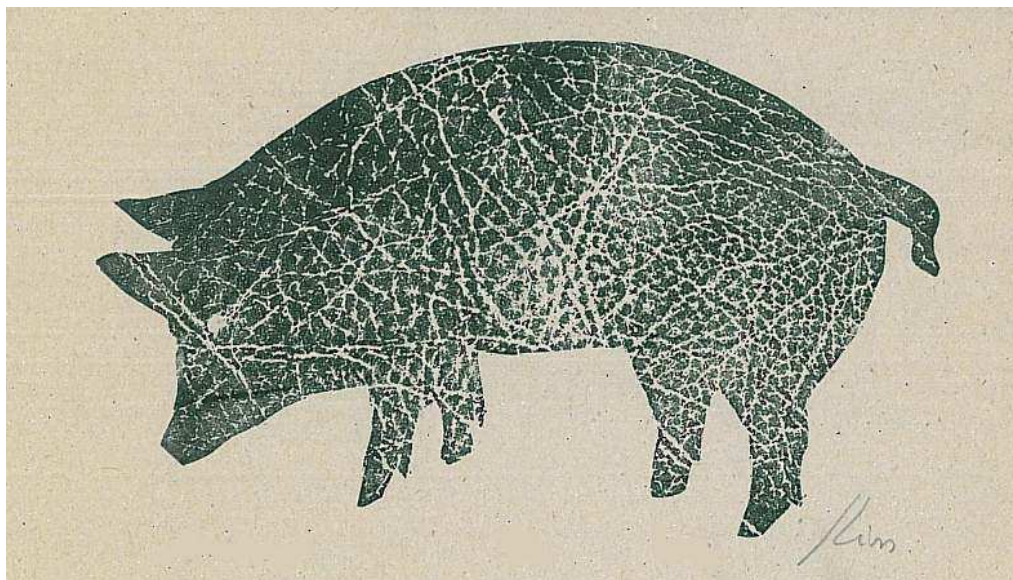
*Két jelig érted, mi van: a ruhatári titkos zóna,
mint alvó makett, és a sztráda mormolása.*

Élsz jól

*A riasztó piros szeme a polc fölött,
padlószőnyeg, porszag, a papírra préselt jelekben
magukba roskadó mondatok.*

*Német hajnal.
Megcsillan a kerítéshez láncolt kerékpár,
a kopott részek elcsúsznak az egészen.*

*Ne bánd, közömbös dolog, nem tolakszik,
mozdulatlan. Ezért élsz jól. Kiűzni a besurranót,
és kész. A vagy nemet is kiűzni.*



Apának hiányzol

Amikor néhány hónapja megpillantottam a lányomat egy olyan filmben, azt hiszem, fölordítottam, és nyomban kikapcsoltam a készüléket. Rémületet és dühöt éreztem. Mintha az életem értelme veszett volna el. Mintha minden eddigi erőfeszitésem, odaadásom hullt volna a semmi bugyrába. Járkáltam a szobában, gyorsan megittam három vodkát. Az én lányom! Az én egyetlen, kicsi lányom egy ilyen filmben. Újra bekapcsoltam a készüléket. A kislányom arcán éppen végigcsorgott az ondó. És az a tekintet, amit már oly régen ismertem. Amikor egyszer Karácsonykor kicsomagolta a hajás babát, akkor nézett rám így, ilyen hálás kutyaszemekkel, meghatottan és ámulattal. Azt mondtuk neki, hogy nincs rá pénz, szegények vagyunk. Így is volt, kölcsön kellett kérni az ünnepekre. Azt mondtuk neki, ne is gondoljon arra a beszélő, óriás babára. És aztán ölelte a fa alatt, és nézett ránk. Mint ahogy most is néz, miközben szörnyű húsok táncolnak törékeny testének mindenfajta nyílásaiban. Nem gondolom, hogy megjátssza magát. Hogy csak színészkedik. Abban reménykedem, jó neki. Biztosan nem csinálná, ha valamiképpen nem lenne jó.

De bármit is gondoljak, nem állhatok elé, hogy kislányom, láttalak.

Hol láttál, apa?

Egy olyan filmben. Tudod, te.

Ismerem a lányom észjárását. Nyilván szaladna az anyjához, és hetet-havat összehordana, jaj, anya, te tudtad, hogy apa pornót néz? Ezzel intézne el, gyorsan és hatásosan. Mert akkor már csak védekezнем lehetne.

Különben nem akarom szembesíteni ilyesmivel. Ez az egész az ő dolga, felnőtt ember, szavaz, dolgozik, gondolom, még adót is fizet. Az ő élete az ő élete, nem az enyém. Ráadásul van arról némi ismeretem, hogy azok az emberek, akik a pornográfia iparában vállalnak szerepet, fokozottabb orvosi felügyeletben részesülnek. Csak rá kell nézni a szép, erős és izmos férfiakra. Vagy a gyönyörű, tökéletes nőkre, amilyen a lányom is. Akik ezekben a filmekben szerepelnek, biztosan egészségesebbek azoknál az embertársaiknál, akik nem pornóznak. Tovább élnek. Jobban vigyáznak az egészségükre, a higiéniára, diétáznak, rendszeresen méregtelenítenek. Hogyan is ne akarhatnám, hogy a lányom egészséges legyen, és sokáig éljen?!

Nem tudom, a feleségem néz-e pornót. Mi soha nem beszéltünk ilyesmiről. Nálunk ez nem volt szokás. A múltkor véletlenül egy ilyen adásra kapcsoltam, és megláttam arcán az elképedést. Vártam néhány pillanatot, majd tovább kapcsoltam, mintha mi sem történt volna. Lassan felém fordult, szóra nyílt a szája, úgy maradt. Éreztem, valami történt vele. Igen, aznap este hevesebb volt. Én meg azt próbáltam vele, amit a lányom azzal a brazillal. Igaz, a brazil előnyösebb testi adottságokkal bírt nálam, de azért reménykedtem, hogy nekem is sikerül a feleségemmel az, ami neki a lányommal. Nem sikerült. Úgyhogy a feleségemmel maradtunk a régi, bevált mozdulatoknál, amikben nincs mutatványoskodás, felesleges csillagszó-

rás, de megbízhatóak, kiszámíthatóak és különösebben figyelni sem kell már rájuk, mert már annyira velünk vannak. Mint amikor behunyt szemmel csinálnak egy rántottát. Közben ábrándozhat vagy mérlegelhet az ember. Nekem például gyakran eszembe jut közben a lányom.

Kisebb megrázkódtatás, nem tagadom, akkor ért, amikor legközelebb négerrel láttam. És nem is eggyel. Egyenesen kettővel, két hatalmas néger fiúval. Arra jutottam, ez talán túlzás. Már egy néger is sok, de kettő végképp az. Szerintem sárgákkal se kéne. Azok brutálisak, vadak, és egészen másfélék. Vagy itt vannak a zsidók, akik tulajdonképpen fölfejlesztették ezt az egészet. Különösebben nem érdekel, de azért utána néztem, a hetvenes évek Amerikájának klasszikus miliójében zsidó volt a pornóipar kilencven százaléka, a szereplőgárda, a rendezők, a producerek. Ezt csinálták akkoriban a zsidók. Megfigyeltem, hogy mindig csinálnak valamit. Nyughatatlan társaság. Szerintem a lányomnak velük se kellene. Meg kellene válogatnia, pusztán az önbecsülése végett, hogy kivel. Arra pedig gondolni se mertem, hogy esetleg állattal is.

Hétvégén rendszeresen eljött hozzánk a lányunk, vidámságot varázsolt a házba. Újra az a gyermek lett, akiért az életem adtam volna, akibe szerelmes voltam, lényegében. Megágyaztunk neki a szobájában, bugyiban és fehér térdzokniban járkált, elővettem a régi mesekönyveit, néha meséltem is neki, a haját simogatva, ő meg lehúnyta a szemét, mondta velem a mondatokat, mert kívülről tudta őket, nem felejtette el a kis Hableányt, a gyufaárus kislányt, Csipkerózsikát. Éjszaka csipszet rágszált és kólát ivott, elfoglalta a számítógépet, telefonált a barátnőjével. A feleségem órákig fésülte a gyönyörű szőke haját. Ők meg úgy kuncogtak, mint amikor a lányomnak megjött a menstruációja. Megvolt még a poszter is az ajtóján, én ragasztottam föl, amikor tizenkét éves lett. Botticelli Vénuszára kísértetiesen hasonlított az én kislányom.

Kérdeztem, szereti-e a munkáját.

Ó hogyne, nagyon.

De a fizetésével elégedett-e?

Most kapott emelést, sőt némi jutalmat is, nagyon elégedett vele a főnöke.

Melyik főnöke.

Hogyhogy melyik, apa?! Tudnom kellene, hogy neki egy főnöke van, a Péter, az ő keze alá dolgozik, de képzeljem csak el úgy, hogy még a feleségének is ő veszi meg a születésnap ajándékot. Péternek van két gyereke. Szokott rájuk vigyázni. A kis gézengúzokra. Szóval, hogy szitterkedik is.

Egyébként mi is a munkája, úgy értettem, konkrétan?

Nézett rám, kicsit elbillent a halántéka, szőke tincseivel játszott a fény.

Az ő munkája komplex, mondta, összehangolás, szervezés és hatékonyságnövelés egyszerre. Biztosan hallottam már olyasmiről, hogy csoportdinamika.

Mondtam, természetesen hallottam.

Akkor biztosan értem őt, és nevettem, a nyakamba csimpaszkodott.

Eltűnődtem. A múltkor egy olyan filmben láttam a lányomat, ahol sokan voltak, sok férfi, és sok nő, mindenféle helyzetekben. Talán közöttük volt ez a Péter is. Majd megnézem újra, és megpróbálom kitalálni, melyik lehet.

Kérdeztem aztán, vannak-e udvarlói. Nem nagyon látok legyeskedő férfiakat körülötte. Vagy csak nem beszél róla? Titkolózik?

Nevetett a gyémántos kis fogaival.

Ráér az ilyesmire, csillogott a szeme, nem szabad elkapkodnia. Élnie kell először. Kalandozni, szórakozni akar előbb. Aztán ha megnyugodott, és már nem forr úgy a vére, mert azért apácai életet nem él, nevetett, szóval akkor jöhet egy komoly kapcsolat. Szépen ismerjék ki egymást. Építsenek várat a bizalomból.

Aztán jöhet a házasság. És beszállhat az ablakon a gólya.

Hirtelen az jutott az eszembe, hogy lesz egy kisunokám, egy aranyzóke kis-lány, tiszta anyja, aki fölönő, és akkor ezt már nem gondoltam tovább.

Aztán máskor láttam azt is, hogy a lányom lányokkal is csinálja. A férfiak szeretik ezt. Különben az ilyesmi csak az első pillantásra lehet megnyugtató. A lányok között is akadnak nagyon vad, már-már elvetemült teremtések, akik sokkal kényesebb és fájdalmasabb dolgokat művelnek, mint a férfiak. Lassanként ráéreztem a lányom munkaritmusára. Hozzávetőleg havonta lépett a színre egy új filmmel, epizóddal, vagy jelenettel. Nyilván ez soknak számított. Erősen foglalkoztatták, azt hiszem, a csúcson volt. Legalábbis fölkapott volt. Többnyire főszerepet játszott. Néha megnéztem egy-két régebbi filmjét. Megfigyeltem, mit csinál másként, hogyan fejlődik. Igazából más emberek már nem is érdekeltek. Csak ő érdekelt, a lányom. Másokat legfeljebb azért néztem, hogy teljen az idő.

Hogy nem látnék-e valami különöset a lányunkon, kérdezte egy vasárnap a feleségem. A lányom már korán reggel elment, de a szombatot velünk töltötte. A ptytyös bögréjében az ágyba vittem neki a kakaót, ahogy gyerekkorában.

Nem igen értem, miről beszél, mondtam a feleségemnek, és arra gondoltam, jó lenne meginni egy vodkát.

Figyeljem csak meg, ő valami rosszat érez, mondta, majd azt kérdezte, miért iszom már délelőtt.

Különben nem ellenkeztem. Ha a feleségem rosszat sejtett, a történések általában őt igazolták. Hajszálpontos megérzései voltak. Meg hát persze ő egy anya volt. Én meg csak egy apa.

Amikor a következő hétvégén újra jött hozzánk a lányom, már én is erősen figyeltem. Szórakozottan kanalazta kedvencét, az aranyárga húslevest a csigatész-tákkal, és csak tómondatokban válaszolt.

Hogy van Péter, kérdeztem egyszerre.

Főlemelte a fejét, letette a kanalat. Nem szólt. Kiment, otthagyt bennünket.

Hogy miért zaklatom ilyesmivel, kérdezte a feleségem.

Nem zaklatom, ha nem tudná a feleségem, ez a Péter a főnöke.

Hogy ő ezt nagyon jól tudja, már beszélt is vele, így a feleségem.

Elcsodálkoztam. Mikor volt módja beszélni, kérdeztem, a lányom főnökével.

Néhány hónapja a lányunk elkésett, nem ment be a munkahelyére. Talán beteg lett, már nem emlékszik pontosan, mi volt az ok, mindenesetre akkor Péter, a főnöke felhívta őt, a feleségemet, és nagyon kedvesen, udvariasan érdeklődött felőle.

Mit mondott neki?

Hogy a lányunkban igazán megbízhat. Mindig is pontos, kötelességtudó ember volt. Így neveltük.

És Péter?

Péter megnyugodott, és néhány hét múlva újra fölhívta őt, a feleségemet, és nagyon kedvesen, udvariasan arról beszélt, hogy a lányunk milyen csodás munkakerő. Nélkülözhetetlen. Nem is tudja elképzelni nélküle a jövőt.

Tévedtünk. Mert nem volt az. Az én kislányom sem volt nélkülözhetetlen. Amikor legutoljára jött hozzánk, még sápadtabb volt, karikák feketélltek a szeme körül, és dohányzott. Sok cigarettát elszívott az erkélyen, kicsit emelt az állán, felfelé fújta a füstöt, mint aki az éghez beszél. Aztán azt mondta, hozott egy nehéz döntést. Hallgatott kicsit. Munkahelyet fog változtatni. Sok álmatlan éjszakájába került, arra jutott, meg kell tennie. Annyira elfáradt.

Olyan fáradt, mondta, hogy attól fél, egyszer nem ébred fel reggel.

Nem becsülik meg eléggé?, kérdeztem óvatosan.

Sőt, nagyon marasztalnák, mégis váltani akar. Nyilván tudom, az embernek időről időre új kihívásokat kell keresnie. Nála most jött el ez a pillanat.

Mit szól ehhez Péter?

Péternek nagyon rosszul esik a dolog, egészen megrendült. A lányom nem is akarja titkolni, veszekedett vele, kiabált, verte az asztalt, mintha ő, mondta magáról a lányom, Péter hitbizománya, tulajdona, vagy miafaszomja lenne.

Soha nem hallottam még csúnyán beszélni a lányomat. Legalábbis itthon. De megértettem, ez most valóban komplikált helyzet lehet.

Elmegy pihenni, és hogy most egy ideig ne keressük. Szüksége van a magányra.

Hogy nem költözne hozzánk egy kisidőre, kérdeztem szívdobogva.

Nézett, az aranyiszőke haját babrálta.

Értsem meg, ezt most nem lehet.

Ágyba kapná a reggelit. Mesélnék neki.

Folytak a könnyei, lecsöpögtek az álláról.

Nem, nem, nem lehet.

Hogy szóljak-e annak a Péternek?

Eltorzult az arca, mint akít villámcsapás ér.

Meg ne próbáljam! Ígérjem meg, hogy nem fogom azt az alakot keresni!

Elcsöndesedett, lehajtotta a fejét.

Lehet, suttogetta, hogy eltelik fél év, míg látjuk egymást. Egy év, még nem tudja. De majd telefonál. Mindig telefonál. Különben ne aggódjak, jók a referenciái, vannak külföldi ajánlatai is.

Esküdjön Istenre, hogy telefonál, mondtam.

Istenre esküszik, bölintott a lányom.

Emlékszik-e, hogy amikor még kislány volt, istennőmnek szólítottam.

Hogyne emlékezne.

Bólogattam, ennek örülök, ennek annyira örülök, és mit mondhattam volna többet. Arra gondoltam, jó lenne inni egy vodkát. Elővettem a poharakat, az üveget.

Aztán még azt mondtam, megértem őt, és az életébe nem szólhatok bele. A tanácsaimat pedig vagy meg fogadja, vagy nem. De mindenképpen beszélje meg az anyjával is a dolgot, úgy korrekt.

Koccintottunk. Átölelt.

És megbeszélte az anyjával is.

A feleségem este felém fordult az ágyban, beszélt velem a lányunk, mondta.

Hogy az jó, mondtam, mindent meg kell beszélni.

Ne higgyem, hogy terhes, szólt halkán a feleségem. Nem az.

Eszembe se jutott, mondtam.

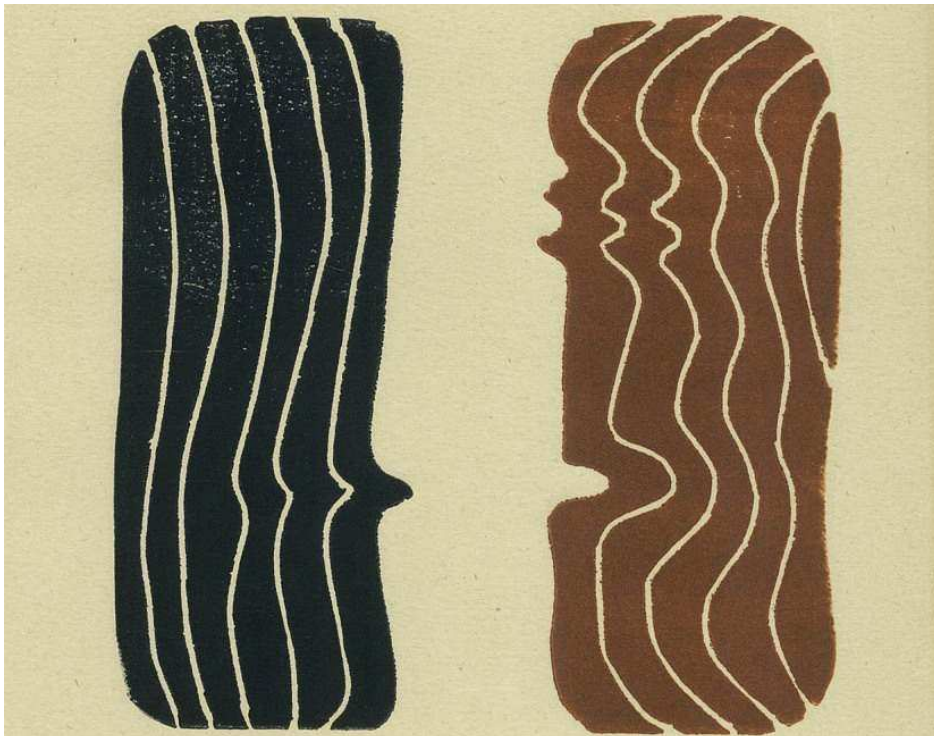
Minden rendben van, mondta a feleségem, és lehunyta a szemét.

Minden rendben, gondoltam.

Azóta eltelt fél év, kicsit többet nézem a Botticelli-képet. A lányom rendszeren hív bennünket, ahogy megfogadta. Általában a vasárnapi ebéd előtt csörög a telefon. Az ő tányérját is kitesszük az asztalra. A feleségem a húslevest meri bele, én a csigákat kanalizom át. És nézzük, hogy gőzölög, hogyan hűl ki. Amikor a lányom telefonál, a hangja nyugodt. Azt is mondhatnám, szenttelen. Mintha egy másik világból beszélne. Azt mondja, jól van. Nem mondhatja meg, hol van. Most még nem. De legyünk nyugodtak, remekül érzi magát. Sokat pihen. Úszik. Olvas. Végre van ideje könyvekre is. És mindig megkérdezi, mi hogyan vagyunk. A kislányom hangjából kiveszett a régi elevenség. Miután beszélünk, és átadom a feleségemnek a kagylót, iszom egy vodkát. Vagy kettőt. A feleségem már nem szól ezért.

Időről időre most is bekapcsolom a készüléket. Keresem a lányom új filmjét. Azért hátha. Csak a régi filmjei elérhetőek, de azokat már mind láttam. Kockáról kockára tudom őket. Más meg, mondom, nem nagyon érdekel.

Dünnögök magam elé, kislányom, apának nagyon hiányzol.



LACKFI JÁNOS

Rettegő

*Nekem hiába jössz azzal, hogy ugyan nézzek már körül
ebben az ártalmatlan, jóindulatú világban, ahol süt a Nap,
szívárványt permetez a szökőkút, vidám, színes
rubákban járnak a lányok, vidám, színes mezekben
fociznak a focisták, és vidám, színes házakat épít
Hundertwasser, maradjunk inkább abban, hogy
Hundertwasser halott, és nem tudom, melyikünk
eszelősebb, ha belegondolsz, mennyi, de mennyi
különböző alakban leskelődik ránk mindenünnen
romlás és erőszak, elit szórakozóhelyről jövet
átsétál valaki a főváros közepén, ruganyos lépteit
ipari kamerák rögzítik, majd egyszeriben nyoma vész,
egy ország keresi, mígnem a Duna zavaros mellék-
öblében húzzák ki a vízből összeroncsolt testtel,
egy lányt a háza kapujáig követnek, nem mer
bemenni, nem mer segítséget hívni, hagyja,
hogy a nyomában libegő vadász lakatlan területre
terelje, megerősakolja, megölje, gondolom,
joggal kérdehetem, akkor minek lopóztunk be
a szabad természetből, hol az oroszlán addig
kergeti a csordát, míg le nem szakít közülük
egy esetlenebb, ijedősebb antilopot, akit aztán
magára hagynak a többiek, így kényelmesen
végezhet vele, miért szakadtunk be ebből
a világból koszos és mocskos civilizációnkba,
ha az megvédeni se képes, ha egyik ismerősünk
csak úgy menekült meg a szatírtól, hogy miközben
földre teperték, önkívületben visítózni kezdett,
„Hurrá, hurrá, jaj, de jó!”, mire a perverz, aki
az ellenkezésre izgult, pánikba esve elszaladt,
egy másik barátném orvos, és éjszakai műszak után
igyekezett haza, mikor elé toppant egy ballonkabátját
tárogató figura, a dokinő hidegvérrel nyitotta
ki az orvosi táskát, mutatva szikék és fogók
sorát, „Mit akar, melyikkel vegyem kezelésbe?”,
menekülőre fogta hát az a fickó is, de efféle
lélekjelenlét kibe szorult, ugyan, kibe,
énbelém biztosan nem, rettegek a csatornanyílás
felett okádó részegektől, a parkban elborultan
szipuzó tagtól, aki szabad kezét propellerként*

*pörgeti a levegőben, a lecsúszott és a jól öltözött
pasasok ferde, alattomos tekintetétől, mellyel
tépik, szaggatják rólam a ruhát, mely belém
hatol, intim nyílásaimat kutatja, összetapogat,
hiába sikálom utána otthon a testemet,
olyan mocskosnak érzem magam, mint egy
olajos ujjnyomokkal telemancsolt falú
üvegpohár.*

Vakmerő

*Nem félek én az ördögtől se, hagyjál már,
azt a fickót nem szarta még világra az anyja,
akitől én összezsínálnám magamat, pár éve
lenyúlták a bringámat, némi unszolásra
el is mondták a srácok, melyik tetves féreg
volt az, elmentünk hárman a fiúkkal, rögtön
meglett a cucc, mit gondolsz, a késszúrás
hege a hasfalamon, szerinted azt ki csókolta oda,
a hígfost is kirugdostam az ipséből, a zsarukat
hívni a gyengék menedéke, múltkor egy hülye
béemvés köcsögje vágott be elém, visszaelőztem,
leszorítottam az út szélére, nagy lehetett az arca,
de kipattantam a kocsiból, szállt volna ki ő is,
vállal rádöngettem a lábára kétszer a saját kocsija
ajtáját, érted, úgy húzta vissza, mint csiga
a szarvát, még egyszer rányitottam leköttem
a patkányt, dühömben a visszapillantóját is lerúgtam,
aztán tűztem padlógázzal, ez se tapad rám többé,
olyanok a napjaid, ahogy reggel felkelsz,
ha elkezded a nyuszizást, mindenki a fejedre mászik,
addig csesztetnek, míg a padlót is fel nem nyalod
nekik, én minden napnak úgy megyek neki, ma kettőbe
hugyozom a világot, senkire nem vagyok
rászorulva, teszek az asszonyra is, ha ott hagyott,
hát ott hagyott, nem tetszett neki a csajozás,
eladtuk a házat, vettem a feléből egy olyan
telket a hegy oldalában, markolóval haraptuk
ki a srácokkal a műhelynek-háznak való helyet,
kibetonoztuk, felfalaztuk frankón, a madarakkal
ébredek, az őzekkel meg a kiscsajokkal,
jőhet a világ a valagamba, karambolos,
behozott kocsikban nyomulok, csak luxuskategória,*

*semmi bütykölés, barkácsolás, van egy sólymom,
tudod, imádom, ahogy a kesztyűs kezemen megül,
gyönyörű, erős testű állat, gyöngyház tollakkal,
kíméletlen vadász, és ha ott ül a kezemen, fején sipkával,
bát látnod kellene, milyen félelemmel és csodálattal
közelítenek hozzám az emberek, én mondom,
úgy kell élned, mintha mindig ülne egy sólyom
a kezeden.*

KRUSOVSZKY DÉNES

Kavafisz és nem

*Aznap, amikor újra
dohányozni kezdél
a lakásban, miután
a szállítók elvitték
minden holmiját
és eltűntek végre
a bedobozolt könyvek
és zsákba gyűjtött
ruhák az előszobából,
aznap, miközben
leakasztottad azokat
a képeket a falról,
amik eszedbe juttatták,
és véletlenül ráhamuztál
a kanapéra, amit úgy óvott,
aznap hajnalig Kavafiszt
olvastál és nem
találtál benne vigaszt.*

A feleség

*Hogy honnan esik
még mindig fény
a kertbe, érthetetlen,
hiszen az ég már egészen
sötét, egy idegen,
kövér nő jelent
meg álmodban,*

*kitárta karjait,
és magához ölelt,
körmével szinte
felsebezte bőrödét,
hiszen nem ismerem
magát, mondtad,
miközben elhúzódtál tőle,
ó, dehogymem, válaszolta,
a feleséged vagyok,
aztán végignéztél
az utolsó napsütötte
folton, és gyorsan
kiterítetted az éjjel
összevérzett lepedőt.*

A forrásnál

*A feltartóztatathatatlan
olvadásban mint egy
katonaszökevény,
vonszoltad magad
a vérnyomok mentén,
ez hát a tél utolsó
napja, kérdezted,
aztán egy tisztásra értél,
ahol hóvirágok sorakoztak
a sáros foltokon, mégis,
dögszagot görgetett a szél,
ez lenne a múltam,
az összekoccanó ágak,
a vörös foltok fehér alapon,
és akkor megláttad
az őzet egy bokor
mögül előlépni,
és láttad a vérző sebet
az oldalán, míg lehajolt,
hogyszomját oltsa,
leeresztetted a puskát,
közelebb léptél, egész közel,
ez hát a jövőm forrása,
akkor felnézett rád,
és megszólalt, igen.*

A kertkapuban

*Mert egyszer csak
ott állsz majd
a kertkapuban te is,
háromszáz évnyi
kőborlás után,
az arcodra kövült
port kapargatva,
reszketve, hogy
mi lesz, ha egyáltalán
nem ismernek fel
és mi lesz akkor,
ha túl hamar,
de rögtön megérted,
hogy minden
percért kár volt,
mert az indulás
és a visszaérkezés
végképp egybetorlódott,
ahogy felhangzik
a kérdés, eszel
te rendesen, fiam?*



Gránátalma

Lötyögtetem s iszom a *poia*-levet a Via Dolorosán, ahol majdhogynem szabályos távolságokra található a gyümölcslépréselők, akiknél a felhalmozott, királyi gyümölcs frissen facsart nedvét lehet megvásárolni. Fiatal, vízszagú asszonyok állnak a kerekekre szerelt, fényes fémszekrényeknél, többnyire bezárt ajtajú házkapuk előtt, a szekrénytetőkön gránátalmakupacok, egy-egy kézzel működtethető alumínium gyümölcsprés, lábuk mellett üres gyümölcshéjak koponyáitól tömött szemeteszsák, a fiókokban pedig éles vágószerszámok és áttetsző műanyag poharak. A helyszínhez illő díjazás ellenében itallal telt, az ujjbegyek alatt könnyen behorpadó poharat illesztenek az eredményes munkától maszatos markukból a vásárló kezébe, csurig teltet, amiből menten kiloccsan az ital, amint átveszik, s amikor visszaszámolják a papírpénzből a megmaradt összeget, tekintetük már a következő kuncsaftokat kutatja. A gránátalmalé fanyar és édes, a színe pedig a vér és a rubin keveréke. Az oxigéndús vér ilyen, ha alvad. Vért iszom, mondom, de nem azért, mintha tudnám, hogy e gyümölcs miféle lélekgyógyszer, hanem a lé színe miatt, amely a pohár szélén át- s majd alácsordulva, sietve megfesti a csuklómat, mintha eret nyitottam volna magamon. A főníciai eredetű fa termése sötét bíborszín héjú és hatalmas, akár a megtermett birsalma, zanzásított gyermekkoponya, s megérkezésem óta fogva tartja a szememet. Abban a pillanatban azonban, amikor belekortyolok az elképesztően jó ízű és tükörfényes italba, túl azon, hogy a Via Dolorosán, a tömegben előrefelé araszolva teszem ezt, a málladozó kapualjak egyike előtt, amely mögött egy olyan ház belső udvara búvik meg, amelyből a palesztinok fennhatósága alatt álló mecsetre nyílik ajtó, a kétes tisztaságú eszközök és alkalmazott ellenére, csupán azért, mivel a cipőbőr vastag héjú, apró koronát viselő gránátalmák színe megbabonáz, s menten vágyakozni kezdek, mintha betűkért, nos, abban a pillanatban, amikor a vértengerhez hasonlatos állagú italba beleiszom, tudom, mennyire erkölcstelen vagyok. A személyes erkölcsömről amúgy nincs a közegyezségnek megfeleltethető véleményem, de azt gondolom, ennek az állampolgártársaim erkölcse az oka. Valamiért sajátosnak találom, hogy ennyire az érzékszerveim és az ösztöneim befolyásoltja vagyok. Egyetlen gránátalma látványa romba dönti higiéniai életelvemet és porrá zúz minden racionalista megfontolást, amelyek mindegyike úgy érvel, hogy az utcán, különösen délvidéken, ne igyunk kétes eredetű italt, amely leginkább a frissen feltörő vérré emlékeztet. Vérszomjas lény rejtőzik bennem, akinek biológiai mivolta átfogalmaz mindent, amit a társadalom kialakított.

Amúgy ízletes a másik ital is, amelyet az örmény templommal szemközti étterem utcára kitett asztalánál önfeledten kortyolok. A darált jéggel kevert édes limonádéba kötegnyi friss mentát vegyítettek. Mivel zöld, muszlim karakterűnek vélem. A hátam mögött, a portál üvegével elkerített belső térben turmixolják. El-

kápráztatva figyelem, amint először a mentacsomót darálják össze, majd a rádóbált, kristálytisztá jeget, s végül e keveréket felöntik a mézzel édesített citromlével. Hűsítőbb a pomagránátlénál, bár nem akként keleties és nem olyannyira varázsos. Felismerem, mivel a bíbor és vérözön színkeveréke számomra kedvesebb a harsány zöldnél. Erre inkább fogékony tradíciókkal körbehatárolt lényem, mint arra.

Jeruzsálemben a ciprusokat kivéve csak a menta élénkzöld növény, minden más szürkés, ezüstös, fakó árnyalatú, miként a mediterráneumban akárhol. Már az *Odüsszeia* növényei is ilyen halványítottak látszanak, nem szólva az *Ószövetség*-ről. Az antik szövegek megfakítják a természetes táj naturális zöld színét. Többnyire kevés dimenziós emberi alakjaikat, hogy ne látszódjanak oly színtelennek vértelenítik, ha vértelenítésnek nevezhető a zöldesség halványítása, falfehérrel való átítatása. A zöld színek tömegének hiánya minduntalan felveti annak lehetőségét, hogy nem Jeruzsálemben járok, legnevezetesebb utcájának két, közeli pontja között, ahol gránátalmaléarus lány posztol, és fürge nyelvű, vendégszerzésre alkalmas kiskocsmatulajdonos sürgölődik, hanem valamilyen antik mitológiai leiratban, amely utasítást ad az olvasói számára a helyes életről és a hőssé válás algoritmusáról.

Az étteremben minden betérő vendég abban a pillanatban, amikor lediktálja a keskeny cetlijére jegyzetelő felszolgálónak szerény rendelését, megbecsült hőssé válik. Rozoga állapotú földszinti lakásból kibontották a szobafalakat: kicsavart lakás, amely a préselés következtében vendéglátó egységgé formálódik, s a leve kiárusítható. Kívül tágasabb, s főleg világosabb, mint belül. Benn és kinn jó, ha nyolc, négy székkal körbevett, négy tányérhelynyi asztal kucorog. A külső rész fából emelt dobogón nyugszik, ezáltal, aki némi sorban állás és várakozás után letelepedhet, valamelyest elhatároltnak, a tömeg hánykolódó habjára tekintve tutajra került úszónak érzi magát. A vendéglátó helyiség jóvoltából a szemlélődésre alkalmas adó, a tömegtől elkülönített, a különállás illúzióját ígérő helyzetbe emelkedik. A röpké elhatározásnak és szerencséjének következtében délelőtti élete magaslatára jut.

Az életemet megemelő posztamensen trónolok a fehér, műanyagból fröccsöntött karosszékben. Peremét rágógumi- és cigarettanyomok cifrázzák. Honvédzöld nadrágban s ingben ülök, percnként százat verve dobog a szívem, mint olyankor, amikor a Hold és a Vénusz egymáshoz nagyon-nagyon közel áll. Az utca túlsó oldalán, az üledékből faragott kövekből összerakott falnál, amelyet néhány – meglehet, a szentháromságra utaló keresztény számmisztika szerint kialakított – számárhátívű ablakkeret tör meg, négy egyetemista korú ifjú, khekizöld öltözetbe bújtatott géppisztolyos katona álldogál. Élénk társalgásukat nem zavarja a forgatag. A Damaszkuszi kapu irányából lengyel zarándokok érkeznek zsoltárt énekelve, s közösen cipelik a vállukra emelt keresztet. Lejjebb, a kőből rakott házfalat áttörő kapu elé éppen kiviszik a szűk udvaron meghúzódnó étterem napi menüjét tartalmazó táblát. Hevenyészve támasztják a kapu félfájának. Az épület az Örmény Apostoli Egyház tulajdona, a keresztút harmadik állomása, ahol, bár az evangéliumokban megjegyyezetlenül marad, a keresztény hagyomány szerint Jézus elesik a kereszt sulya alatt. A kálvária harmadik stációját középkor végi lengyel lovagok építik, nekik csupán ez a *Biblia* által fel nem említett helyszín jut. Remélem, vigaszul

szolgál számukra, hogy a kápolna előtti, bogárhátú utca kövezete a római időkben készült.

Úgy látom ebben a városban, nem vagyok kíváncsi magamra. Csak annyira, amennyiben érdekel, miként fér belém Jeruzsálem. Vannak egyéb, föníciai, görög, héber, latin és cirill betűiket lassan olvastató városok is, amelyek hasonló hatással voltak rám. Azok is telítettek mindent körbefolyó, finoman lebegő, tömény szakralitással. Félholdakkal, lépések szótagjaiból összeálló, mives ruháikkal, valamint a kis, tükrös szekrények, a papírlapokkal leragasztott ablaküvegek és a szüntelen csepegő kerti csapok novelláival. Ebben a városban az eszenciák közé emelkedik, mint a palackból gomolygó dzsinn, a rózsából párálló illóolaj, a testet egybeölelő és eltakaró kendő, amelyet az a korosb asszony visel felsőtestén. Többször is elsi-et előttem, hol erre, hol arra. Oly előkelő hatalmas vállkendőjében, mint rezgő ezüstlevelei alatt a koros szomorúfűz. Azon kapom magamat, hogy szeretném fűzfaként hajladozva viselni a habkönnyű, formához idomuló textíliát, a rózsaoaljként súlytalan anyagot, amely minden rezdülésével, ráncával és mintájával képes megidézni a rózsát.

Az asszony flokon kendőbe bugyolálja magát, attól jobban látszik, mennyire kétségbeesetten siet, s egyben igyekszik a kétségbeesését, mint gömbölyű vállat, rezgő mellett, ringó tomport a fényes felületű ruhával el is leplezni. Virágmintaként beszélnek el ezt a nyomott mintájú, vékony szövetet, ámbár az asszonyon rozsdabarna a textília, és a mintázata szabályosan rendezett pöttyökből fekete és fehér. A pamuton a pöttyök, mindkét színben, a DNS alapvető szerkezeti egységét adó cukormolekulák síkbeli ábrázolására emlékeztetnek. A selymesen ragyogó öltözékében fel és alá elsuhanó nőnek nyilván emiatt van utcaszerte érezhető édes és az izzadságtól csöppnyire fanyar parfümillata. Kínzó és nehéz az édesség terhe.

A pöttyök sorából álló vonalhálózatával összekötözött, kendőjébe begubózott asszony magányos, meg-meggyorsuló, illetve elhalványuló lépteinek tanúsága szerint a gondolatai is gazdátlanok. Lötyög e testben bévül a lélek, mint a misztikusokban, akiknek a hitükön kívül nincs egyebük, ami megvédje őket a járdán görgő kavicsok, a szélben szálló galambtollpihék, az élénk színükkel harsogó falfirkák, a tolvajok, a szemükkel zaklatók, a hangjukkal paráználkodók ellen. Komor alak.

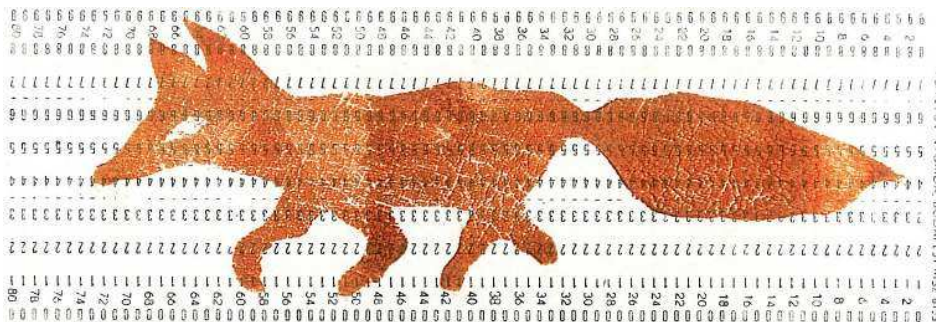
A nyelvem az ellenségem. Hiszen amit látok, azt elmondani minden összpontosításom és akaratom ellenére sem vagyok képes: az asszony heves mozdulattal le-tépi magáról a fejét, a koponyáját, az arca, felső és alsó részét, valamint a felsőtestét, derekát és csípőjét beborító gyönyörűséges, napfényel telten villódzó barna leplet. A templom irányába a levegőbe veti és mély hangon feljajdul. A leplétől megfosztott asszony ismét megjelenik a látóteremben az Örmény templom előtt, ahol Krisztus összerogyott a kereszt terhe alatt. Megdermed az utca közepén. A körötte hirtelen kialakult légüres térben támoltyog, bömböl, majd sikít. Az ismeretlenség pereméről, az Oroszlán kapuhoz vezető utca torkolatából, serényen előszaladó két lefátyolozott asszony dolgukat homályban hagyva rontanak rá és ütlegetni kezdik. A fedetlen nő feje fölé emelt karokkal húzódik bántalmazói elől az utca-széltre.

Odahull a ruha a faltőhöz, bele a csatornába, együgyű szemnek csupán sekély vályúnak tűnő, hosszan futó mélyedésbe, a szó alapján, amellyel hirtelen megne-

vezem, rákászó pataknak, azaz rákócnak látszik, holott nem egyéb a látvány való-
sága száradó, kis medernél, amelynek legalján vékony érben csordogál lassúdan a
víz, ámbár a szaga alapján húgy az és mosogatólé. De a medret képező kövek kö-
zötti lyukak alkalmasak rákok búvóhelyéül, igaz, utasít rendre értelmem, itt, a kis-
ázsiai világ kősvataghoz közeli térségében, ha tízlábú rák akad is, nem éppen a
városi csatornához vezető, falszivárgással kezdődő és csatornában végződő szenny-
vízben. Nincs igaza a szavamnak.

Feljajdul az asszony, azzal egy időben, hogy puha szárnyalása után a falhoz
csapódik és onnan függőlegesen aláhull, lezuhan a földre a kendője. Kibontott
hajkoronájával, eltorzult szájjal, tágra nyitott szemmel káromkodik, nézi a kendője
röptét és gyalázkodik, ahogyan kizárólag az otthonukra nem lelők, viaskodik sza-
vaival, valakivel. Óbégatásának értelmével, a maga idegen nyelvén, nincs tehetsé-
ge megvédeni magát asszonytársai kemény ökölcspásaitól. Húzódik a fal felé,
sorsára hagyva a flokon kendőt. Zuhog tarkójára, a fejére szaporán a négy kéz,
nem ellenkezik, nincs benne dac, tűr, mint aki tudja, végzetét megérdemelte.
Ahogyan a verekedők közelítenek a gótikus ívű ablakokkal áttört falhoz, srégen
előbbre jutva, úgy közeledik velük az a légüres tér is, amely burkot képez köréjük,
s amelynek falán nem lép át senki a tömegeből, hacsak a tekintetek nem, köztük az
enyém. Megmerevedve hajolok a mentás limonádém fölé, a fedetlen arcú asszony
tébolytól fekete, könnytelen szemmel tekint rám. A pincér odalép az asztalhoz, fel-
csippent néhány lepénymorzst és kicseréli előttem a hamutartót.

A kissé lejtős utcán egyre gyorsabban gurul lefelé a koronáját a görgésben el-
koptató gránátalma. Ujjhegyeivel átsimítja köntösét, összerendezi a fátylát, felszedi
az utcakőről bevásárlószatyrárt s a piac irányába szaporáz az egyik verőasszony. A
másik, dolgát bevégezve, a megmozduló tömegbe vegyül. Az arabságából kivet-
kőző, megbüntetett asszonyt is elsodorja egy turistafalka. A szennyvíztől nedves
kendőt a fiatal posztos katonák egyike felemeli, ráhelyezi egy száraz kőre a fal al-
jánál. Bemegyek a mosdóbam s amikor visszatérek, már nem látom a ruhacso-
mót. Ruhásszekrényi üvegvitrint tolnak ki az udvarról a járókelők közé, s egy
munkás, körbejárva, mert ez a feladata, kalapáccsal töri be mindegyik üveglapját,
apró ütésekké darabokra zúzza.



SOPOTNIK ZOLTÁN

A látnok fáradt

*A tévedés köpenyét
magára húzta
a környék.*

*Az utcát pedig
ólmos szélütés
fedezte fel.*

*El kellett gondolnom,
miért szorít, mitől nyüszít,
mivé halkul a zene, a
köd hol kapar,
és egyből felhőnek
nézni a párolgó ferde
imákat a templom
bejáratánál.*

*Ma nem őszinték
az emberek.
Szánalmas antennák
a lírai hangra,
a mindent megadó
mormolásra, morgásra.*

*Nem lehet így
Istenhez szólni.
Legalábbis, akit
én képzelek, ahhoz
nem. Indokaim
persze nincsenek,
csak ösztönökkel
rajzoló a tagadás
köreit a bokrok fölé
a parkban.*

*Szép mentális kép.
Elérzékenyülve
a giccshatáron.*

*Mégis közelebb
az áramütésszerű
hithez, vagy mihez.*

*Nem ismerem,
csak forog bennem,
akár a kés. Kutyafejű
nyele harap hozzá.*

*Elejtett mondat
leszek, vagyok. Túlzás.
Berakhatnak a nyelv
alá, törhetnek, zúz-
hatnak széjjel.*

*Ostyából varratok
kabátot magamnak
tehát. Ezt hívják
lelki reflexnek, vagyis
én hívom annak.*

** * **

*A látnok fárad,
de nem akar aludni,
és megalkudni sem.*

** * **

*Örvénylenek
a szertartásról a
kókadt párok,
locsolják szét a
mise könnyeit.*

*A parkban hajléktalanok
szedik talán a hitet
darabokra. Meg-
veszekedett három-
királyok. Az egyik
odajön, ismerem,
dolgoztunk együtt
valahol messze, rég.
Megvan, durva
fűrótoronyban.*

*Morog, hogy
szép karácsonyt,
legalább két
hónapra van.
Kezében egy
akkori csavarhúzó,
hátha jelenthet
még valamit.*

*Szemüket forgatják
a polgárok, a
tévedés súlyos
nézése, mintha
szaggatná a kabátom.
Nem lehet így
Istenhez szólni,
Nem is sejtik mennyire
nem.*

** * **

*A látnok fárad,
rajzkrétával mégis
élő fákat rajzol
elém, meg újabb
szélütött utcát, szelíd
templomot.*

FEHÉR RENÁTÓ

Vasárnapi recept

*Meghalni nálunk csak vasárnap szokás.
Lehetőleg szentmise és kézzel írt,
sárgult receptről készített ebéd után.
Betegeskedni sokáig, tünet nélkül,
gyászolni hosszan és
labilissá túlzott megtörtséggel
(rendezett nagyjelenetek a ravatalozóban,
torz hangon zúgó, görcsös zokogás,
vértelenné szorított pengeszáj stb.)
és méla büszkeséggel fogadni,
ha hirtelen megsűrűsödik a listánk.*

*Aztán a temetőlátogatások
mentén emlékezni.
Úgy vágni a virágot, mint a régiek,
akiknek a nevét talán,
rokoni szálaikat már régóta nem.
Ezt ismételve hétvége, amíg
népmesebőssé száradnak mindannyian.
És kitagadni, aki nem tanulta meg:
meghalni nálunk csak vasárnap szokás.*

Makk Ász

*Haza az, ami a markomban is elfér
(Isten jobb tenyerembe tetovált
két nagy folyónknak a belföldi szakaszát),
de nálam most Dunát rekeszt a kártya...:*

*a januári hó itt nem úgy olvad el,
mint a bérceken túl. Nálunk csak rohad,
és nem jut szállás a többi évszakoknak.
Lapátolom a maradéknapokat.*

*Ez meg az ország legszéle. A városé.
Távolban erdő. Amit látsz: a házunk.
Előtte az elfagyott eperfa persze,
nemzedékek óta meséket gyártunk*

*róla görcsösen, míg van kit elsiratni:
apróbajszú, hangyaszorgalmú ősök,
kikről nem érdekel, félek mindent tudni.
„Elég, ha saját jövőmmel törődöm.”*

*A választól tátongó ház mégsem ereszt.
Tudtommal kocsmának épült, Makk Ásznak
hívták. Alatta légópince. Búvóhely
annak, akire éppen orvadásznak.*

*Évek múltán már atombunkerként szolgált,
és hozott igazolást egy bácsi a
Tanácstól. Sokáig nem változott semmi,
csak rohadt a fa alatt egy Dacia.*

*Nekem mindezt elkártyázni vagy leírni
van csak módszerem. Fanyalgok a múltra,
bisz itt egy perc alatt minden megdicsőül
vagy összeomlik. Holnap pedig újra.*

*Igazi legény tizenkilencre is kér
lapot. Itt minden anyóka megviselt:
a Makk Ászon egy ország cipel rőzsét,
még erre a képre is Svájc adott bitelt.*

SZÓCS PETRA

Pihenő

*Egy másik Kőrösi Csoma Sándor voltam,
meguntam a keleti túrát,
nem akartam szótárt szerkeszteni,
sem testemet sanyargatni tibeti zárdákban.
Hiába tanultam tizenhárom élő és holt nyelvet,
az idő nálam sem drágább, mint másoknál.*

*Ottmaradtam egy oroszországi kollégiumban.
Mikor kipakoltam köpenyemet és könyveimet
a sárga vaságyra, még nem szóltam a társaimnak,
de tudtam: bennem már nincs meg az emlékek Ázsiája.*

*Este krumplilevest kaptam fatányérba,
betakartam magam mindenféle prémmel,
ültem az ablakban, és néztem a havat.*

Leningrádi kollégium

*A pókok, ha orosz szobatársaim véréből falatoztak,
szabálytalan, rücskös hálót szőttek.
A háború elnyűtte az idegeket:
egyszer mondtam egy rossz ázsiai viccet,
és székekkel támadtak rám,
utána egymást átkarolva zokogtak a földön.
Nem azért hidegültek el tőlem,
mert nedves hajgubacsokat tapasztottam a falra.
A folyosó végében egy pár szeretkezett mindig,*

*hanglejtésükből ítélve akár hideg-meleget is játszhattak volna.
Visszavágytam a szülőfalumba, ahol anyámékkal laktam egy szobában.
A pókok bűvárbarangot készítettek a hálójukból,
majd felfalták. Közel egy évig éltek. Miután elpusztultak,
apám széthúzta a függönyöket, és azt mondta: itt a nyár.*

Visszahívó

*Mintha évekig tartott volna a vonatút:
Alvincen a régi nemzeti dalra mondták be a vonatokat,
Valea Florilornál szakadt az eső,
és Blandianán már arra gondoltam,
azért mégiscsak valamiféle vigaszt nyújt az,
amikor naponta kétszer két vagonnyi embert rákényszerítenek,
hogy a sírodat nézzék. A temetőben őzek legelésztek.*

*Nem tudom már, hogy jutottam el a házig,
de nyitva voltak a kapuk, és minden lámpa égett.
Pedig egyedül voltál, oroszországi képeket nézegettél az ágyban:
az egyikken egy öregasszony gépelte cirill betűkkel a dolgozatodat,
a másikon az agglegénységedet hirdető
falragaszokat tépte le bizakodva a Néva-parton,
a harmadikon szobatársaiddal verekedtetek a kollégiumi kenyéren.
Látod? kérdezted. Már elmúló félben vagyok.*

*Hívjak orvost? Az orvos azt mondta, nem folyik a véred.
Mefogtad a kezem, és arra kértél, ne menjek színházba,
de beszéljek Hamlettel. Karodon zörgött az óra.
Hamlet éppen az édesapjával beszélt,
így előbb értesült arról, hogy meghaltál,
mint én, aki a másik szobában telefonáltam.*

*Most még visszajöhetnél,
négy nap alatt nem történt semmi érdekes,
leszámítva, hogy azt hazudtuk, később haltál meg,
és felvettük a nyugdíjadat,
hogy a papnak a temetéseden rettenetes kiejtése volt,
és hogy Hamlet már unja a szellemekre vonatkozó kérdéseimet.
Viszont a télkabátodat kidobták,
mert beleköltöztek a molylepkék,
és különben is itt a tavasz.*

Ujjak

A család egyszerű életet élt. Átlagosak voltak, nyomorultak, és mindannyiuknak akadt néhány eltitkolt betegsége.

Mentek-mendégéltek a dolgok, amíg apa meg nem halt. Valójában nem is halt meg, de néha napokig nem kelt föl az ágyáról, csak ott feküdt, mozdulatlanul. A két testvér, Szanda és Szorbu, egy idő után nem bírták tovább, bekopogtak a szülők szobájába, és amikor nem érkezett válasz, kinyitották az ajtót. Apjuk ott feküdt a nagy franciaágyon, nyitott szemmel. Halottnak tűnt, de nem volt az. Előfordult, hogy a halottkém, máskor egy vödör hideg víz, néha egy üvöltés ébresztette föl. Szanda és Szorbu erre az időszakra később úgy emlékeztek vissza, mint amikor „apa már halott volt”.

Szóhasználat kérdése az egész. Mindenféle szóhasználat érthető, ha a dolgok mélyére tekintünk.

Szanda és Szorbu később elszakadtak a szülői háztól, és kettesben tengették a napjaikat. Úgy vélték, a közös konyha fenntartása logikus lépés ezekben a szűkös időkben. Kukoricafőzeléket és pirítóst ettek, néha hagymát, szardellapasztát, olcsó konzerveket. Eljártak napközben ide-oda, este gyakran együtt tévéztek. Aztán Szanda munkát talált magának, és amíg Szorbu otthon lebzsel, ő a városban dolgozott.

Valami lappangó feszültség azonban, mint a kígyó, megmérgezte a kapcsolatukat.

Mindkettőnek megvoltak a maga sérelmei. Sérelmek, amelyeket nem lehetett elmondani, vagy ha mégis, nem érkezhettek rá felelet. Puha, türelmes kínzómeszterekként tébláboltak egymás körül. Szanda a konyhában kavargatta a fazekat, Szorbu mögötte állt, és leste minden mozdulatát. Szóljon, hogy szempillák, körömdarabkák hullnak a vacsorájukba? Vonja kérdőre a másikat? Nem teheti, hiszen neki is sok van már a rovásán. Idegei pattanásig feszültek, izmai hol elernyedtek, hol a mozdíthatatlanságig görcsbe álltak.

Néha együtt zuhanyoztak.

Ki okozott több fájdalmat a másiknak? Ez a kérdés lebegett köztük, a két pária között. Nem hagyták egymást nyugton a bűntudatukkal és neheztelésükkel. Összeűzte őket az otthon elhagyásának közössége, az, hogy végre a saját lábukra akartak állni mindketten. Ha lehet, úgy remélték, akkor együtt.

– Úgy örülnék, ha meghalna apánk! – mondta Szorbu. – Úgy értem, végleg. Így is, úgy is mi örököljük azt a házat, minek halogatni az elkerülhetlent?

– Hogy mondhatsz ilyet? – kérdezte Szanda, és undorodva elfordult.

Szorbu lehajtotta a fejét. Már megint túlfeszített egy húrt.

Aznap este nem zuhanyoztak együtt.

Másnap Szorbu arra ébredt, hogy egyedül van otthon. Ilyesmi korábban nem fordult elő. Mindig együtt keltek Szandával, aki aztán elkészítette neki a reggelit, és elköszönt tőle, mielőtt elindult dolgozni. De ma reggel üres volt a lakás. Szorbu

kitámolygott a hullámos műanyaglapokból összetákolt konyhába, és elcsócsált egy szelet kenyeret.

Nem igazán volt éhes.

Persze tudta, hogy Szanda munkába ment. Mindkettejükért dolgozik, pénzt keres. Igen, Szanda dolgozik! Miközben ő, Szorbu, itthon rohad, és kettejükéről morfondírozik. És, ne tagadjuk, a testvérét hibáztatja ezért-azért. Hogy az apjuk és az anyjuk mit tett velük, azért. Ő volt a fiatalabb, gyöngye volt, az öklét alig tudta fel-emelni, nemhogy megrázni. Bezzeg Szanda! Miért nem volt ott? Ha ott volt, miért úgy? Bárcsak ne lett volna ott... Hiába telt el annyi év, semmit sem számított. Vagy túl keveset számítottak ezek a dolgok. Szorbu bánkódott.

Ahogy ült a konyhában, és nézte a kenyérmorzsákat, eszébe jutott az a japán film. Komoly helyzetben a japánok, legalábbis a jakuzák, úgy kérnek egymástól bocsánatot, hogy levágják a kisujjukat, begöngyölik egy szalvétába, és a másik elé teszik az asztalra. Vezeklés-szusi, így gondolt rá Szorbu. Nem csekélység, de nem is akkora nagy ügy. Végül is bárhol le lehet vágni egy ilyen jelentéktelen ujjacskát. Erre alkalmas ez a konyhaasztal is! – gondolta. Erőltetett megoldás, de talán megéri. Haragudott Szandára, de tisztában volt azzal, hogy ő is haragszik rá. Ezeknek az ügyeknek határozott megoldással kell pontot tenni a végére. Mi tagadás, szeretett volna újra együtt zuhanyozni Szandával. Szerette volna, ha a másik megint készít neki reggelit. Hétfvégénként ebédet és vacsorát is, kukoricafőzeléket és hasonlókat. Sokat jelentett volna, ha elköszön tőle, ha látja, és felébreszti, mielőtt elmegy a munkahelyére.

Az elmaradt kukoricafőzelék a beomlott pavilonokra emlékeztette. A beomlott pavilonok árnyékában korábban rossz dolgok történtek velük. Apa már nem volt ott, de az emléke ott járt köztük, akár egy kísértet. Juharfák, jácint, borongós ősz. Szél sodorta a leveleket körbe-körbe.

Még mindig kezében tartotta a kenyérvágó kést. Feltette tenyerét a deszkára, nézte az ereket, az egyre kihangsúlyozódó bütyköket, majd összeszedte minden erejét, és lesújtott. Balkezes volt, így aztán a jobb kisujjából metszett le másfél ujjpercnyit. Arra számított, hogy rettenetesen fog fájni, de megkönnyebbülve vette tudomásul, hogy az érzés legfeljebb néhány kellemetlen szúnyogcsípéshez hasonlít. A vérzést is könnyen el tudta állítani a rögvest odaszorított konyharuhával. Semmiség volt az egész. Igaz, elveszítette egy alig használt ujját, de jó eséllyel visszanyeri Szandát. Ebben bízott Szorbu, miközben tétova mozdulatokkal ellátta a sebét.

Aznap este Szanda későn ért haza. Sokat dolgozott, és egy munkatársa is elhívta teázni. Szanda vonakodva mondott neki igent, és még utána sem tudta, jól döntött-e. Beszélgettek, megitták a teájukat, aztán elbúcsúztak egymástól, és ő hazament.

Amikor belépett a konyhába, nem kapcsolta fel a villanyt. Elővett ezt-azt a tárolóból, hogy megvacsorázzon, mielőtt nyugovóra tér. Az esti találkájára gondolt, arra, hogy vajon mit jelenthet. Zavarban volt a törtétek miatt, noha alig történt valami. Megrázta a fejét, leült az asztalhoz, és megpillantotta az összegöngyölt szalvétát. „Szorbu már megint nem pakolt el maga után” – gondolta. Tétován odanyúlt a kis göngyöleghez, de ahogy megmozdította, látta, hogy piroslik a széle.

Szanda kihajtogatta a kis csomagot, és meglátta benne az ujjpercet. Egy ideig mozdulatlan maradt, majd visszacsomagolta a kicsiny testrészt, elrakta a konyhaszekrény egyik fiókjába, majd befejezte az étkezést, és nyugovóra tért.

Reggel találkoztak egymással. Rég fordult ez elő, hiszen Szanda általában azelőtt elindult, hogy a testvére felébredt volna, ezúttal azonban sokáig aludt. Szorbu frissen ébredt, rejtegette a jobb kezét. Megitták a kávé, amit Szanda főzött, de nem szóltak egymáshoz. Szorbu várta, hogy Szanda mond valamit, de csak tette a dolgát, elővette a csészéket, kitöltötte az innivalót, rendezgette a dolgokat körülöttük. Szorbu biztos volt abban, hogy a testvére megértette az üzenetét. Szanda azonban szótlán maradt. Amikor elkészült, felállt, elhagyta a bádoglekást, és elindult a munkába.

Későn ért haza, ezúttal nem hívták el ismét, de sokáig tartott a műszak. Luiz, aki legutóbb a teázóba vitte, ezen a napon mintha került volna. Köszönt neki, ahogyan korábban mindig, de semmi jelét nem adta annak, hogy az előző este egymás társaságában töltötték el azt a fél órát. Szanda visszaköszönt neki, kissé elpirult, majd leült a helyére, és elvégezte az aznapi feladatait. Sőt, valamivel többet is dolgozott, mint a beosztása szerint szükség lett volna rá.

Amikor hazaért, ugyanúgy sötétség fogadta. Ezt már szokatlannak találta, elvégre Szorbu általában megvárta, amíg megjön. Szorbu azonban már aludt a közös hálószobában. Szanda megterített magának, majd hozzálátott a falatozáshoz. A homályban is észrevette, hogy ezúttal két szalvétagöngyöleg hevert előtte. Lenyelte a falatot, és lassú mozdulattal kihajtogatta a kis csomagokat. Egy gyűrűs- és egy középső ujj, ezúttal három-három ujjperc, szinte teljes hosszában. Még a vágás is szakszerűbbnek tűnt, mint az előző nap. Nézegette a két ujjat, kézbe vette és behajlította őket. Rugalmasak voltak.

Másnap reggel még korábban el kellett indulnia otthonról. Ha akarta volna, sem várhatja meg, amíg Szorbu felébred. Ismét hosszú nap várt rá. Luiz köszönt neki reggel, amikor beért, majd délután Szanda meglepetésére ismét elhívta teázni. Azt mondta, olyan jól sikerült az előző alkalom. Némi habozás után Szanda nemet mondott. Amikor Luiz megkérdezte, hogy miért, Szanda semmit sem tudott felelni. Visszatért a munkájához, és ugyanolyan későn ért haza, ahogy az előző nap.

Meg sem terített magának. Tudta, hogy mire készüljön. Leült a sötétben, és tapogatózó mozdulatokkal bebarangolta az asztalt. Ismét gondosan begöngyölt ujjak várták. Szorbuval ezúttal sem találkozott. Amikor belépett a hálószobába, a másik egyenletes légzése elárulta, hogy már régóta álomba merült.

Tudta, hogy mit jelent a levágott ujj. Hogy miért kapja ezeket a jeleket a testvérétől.

Napokig, hetekig nem beszéltek egymással, csak néha találkoztak egy-egy percre reggelente, de Szanda nem hozta szóba az ujjakat, Szorbu pedig egyáltalán nem tűnt olyanak, mint aki bármit is mondani akarna. Csak nézett rá, egyre sápadtabban, majd leült, és elfogyasztotta az előkészített korpakekszet és kávé. Aztán Szanda elment dolgozni, került Luiz pillantását, remélte, hogy a másik észre sem veszi, és várta, hogy mielőbb hazaérhessen. De amikor hazaért, nyugtalanság fogta el, hiszen tudta, hogy Szorbu otthon van, az ágyban fekszik, és róla álmodik. És minden egyes alkalommal ismét ujjak várták az asztalon, szalvétába göngyölvé, ahogy a legelső alkalommal.

Mert először egy ujj volt, de utána kettő. Aztán néhány napig megint csak egy-egy ujj. Az ötödik napon, amikor Szorbu a bal keze csonkításába kezdett, komoly probléma állt elő, és ez a felszolgált ujjak állapotán is meglátszott. Mivel Szorbu balkezes volt, ezért a rosszabbik kezébe kellett volna vennie a kést, abba a kezébe, amellyel addigra már egyáltalán nem is tudott fogni. Ezért aztán kiötölte, hogy a kést beállítja a konyha és a hálószoba közötti küszöb megvetemedett fájába, hogy stabilan a helyén maradjon, és majd arra rádőlve lemetszi magáról az ujjakat.

Hetek teltek el, Szorbu otthon kísérletezett, néha sétált a házuk körül, a közeli utcákon, számolta a fákat. Szanda közben dolgozott, várta, hogy hazaérjen.

Szorbu terve jónak tűnt, kivitelezhető volt, de valahogy a valóságban mégis minden nehézkesebbnek bizonyult, mint ahogy elképzelte. A fájdalom még mindig elkerülte, a sebhelyek azonban zavarták. Fogni üggyel-bajjal még mindig tudott a két bekötözött kézlapátjával, de a puha pólyák újra és újra átvéreztek. Ilyenkor injekciókat kellett adnia magának, fertőtlenítővel kengette a sérült helyeket, és közben arra gondolt, hogy Szanda észre fogja venni erőfeszítéseit, és díjazni fogja érte. Hiszen nem lehet, hogy eddig ne vette volna észre, hogy ujjak várják az asztalon! Ujjak, a megbocsátás apró jelei. Gesztusok, amelyeket a másik felé tesz. Mint testvér a testvérenek. Lehet, hogy tolakodó volt a módszere, de úgy érezte, csak így érhet célhoz. Már régóta nem tudtak beszélgetni, se magukról, se Szanda munkájáról, se arról, hogy Szorbu egyébként mivel tölti a napjait, hogy az utcákon sétál, és a fákat számlálja. Nem beszéltek arról, ami elromlott köztük.

Szorbu számára még mindig ezek az ujjak tűntek a megfelelő üzenetnek. Minden másnap újránézte azt a japán filmet, valamikor délután, és elmosolyodott, amikor a végkifejlet során az egyik szereplő bűnbánatot gyakorolva levágta a kisujját. Micsoda könnyelműség! – gondolta Szorbu egy kis idő elteltével. Hiszen tudhatta volna, hogy egyetlen ujj nem elég.

Szanda napjainak egyhangúságát továbbra is Luiz közeledési kísérletei és az asztalon heverő ujjak tagolták. A sötétben kiterített, hideg ujjak. A napok hetekké, a hetek hónapokká dagadtak. Az ősz télbe fordult, és már a tél is a vége felé járt, mikor még mindig nem derült fény a konyhaasztalon heverő ujjak rejtélyére. Szanda persze nem felejtette el, hogy testvére neki üzen. Hogyan is feledkezhetett volna meg róla? Mégis, olyan üzenet volt ez, amire nem tudott, és nem is akart válaszolni, bármilyen sokszor is kellett szembesülnie vele. Egy ujj, két ujj, egy fél tenyér? Mit számít! Mit mondhatna erre ő, Szanda? Az ujjak mindig is használhatatlanok voltak, bárhol is jelentek meg.

Még a pillantások is ritkultak. Éjszaka teljesen elkerülték egymást, csak reggelente találkoztak olykor-olykor.

– Finom a kukoricafőzelék – mondta egyszer Szorbu, amikor a maradékot kanalazta a táljából.

Ekkor már hetek óta egyáltalán nem szóltak egymáshoz. Szanda nem válaszolt.

Megfordult, és megragadta a táskáját, hogy elinduljon. Már az ajtóban állt, amikor Szorbu utána szólt.

– Azt kívánom, hogy jó napod legyen.

Szanda ekkor megfordult. A testvére feltartotta mindkét kezét – két gennyedző, vérző csonk, rajta vastag kötések. Lükettetés. A levegőben terjengő ammónium.

Szorbu nem szólalt meg, dülöngélni kezdett a székében, csonkolt kezével belemászott az előtte lévő tálkába, falta a kukoricafőzelék alját.

– Dolgoznom kell, Szorbu – mondta Szanda, és kilépett az ajtón.

Szanda nem kereste a magyarázatot arra, hogy Szorbu hogyan képes elé fektetni immár hónapok óta újabb és újabb, láthatóan friss ujjperceket. Főzte a kávéét és a kukoricafőzeléket, de beszélgetni többé már nem volt hajlandó. Igaz, ismerte be magának, már jó ideje keveset beszélgettek egymással. Mi változott? Szinte semmi.

Amikor beért a munkahelyére, Luiz megállította. Ezúttal határozottabb volt, mint amihez Szanda hozzászokott.

– Jó napot, Szanda.

– Jó napot.

– Látod a kezem?

És Luiz megmutatta a kezét. Két kézfej, alig feszül rajta a finom, alig megszáradt bőr. Hosszú ujjak, akár egy zongoristáé. Ápolt körömágy. Maga a tökély.

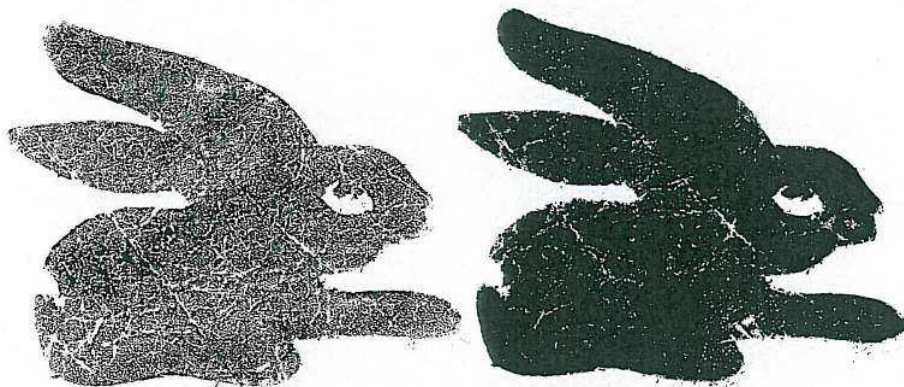
– Látod a kezem, Szanda?

– Igen, látom, Luiz.

És a másik csak nézte. Nem szólt hozzá többé. Szanda végigment a folyosón, amelynek végén saját irodája várta. Mielőtt belépett volna az ajtón, még visszafordult. Luiz még mindig ott állt, ahol az imént hagyta. Szinte megbabonázva nézte a saját kezét, majd felpillantott, figyelte Szandát, aztán visszafordult a kezéhez, és úgy nézte, mintha életében először fedezett volna fel egy olyan kincset, amelynek korábban a létezéséről sem tudott.

Szanda belépett az ajtón, és nekifogott a munkájának.

Aznap este semmi sem várta otthon. Üres volt az asztal, üres volt a háló és benne az ágy. Nem tudta, hogy mi történt. Lefeküdt aludni egyedül, másnap felkelt, és elment dolgozni. Nem találkozott Luizzal.



BERTÓK LÁSZLÓ

Firkák a szalmaszálla 5-6.

MINTHA MÁR

*Abogy csúszik ki kezedből... Abogy, ami...
Mintba már nem is akarnád megtartani.*

SORS?

*Ha folyton attól rettegsz, hogy megfázol,
újra meg újra meg is fázol.*

A REMÉNYHEZ RÍMSZAVÁRA

*Ne panaszkodj, ne jajgass, ne add föl a labdát,
ellenfeled leüti, barátod meg elhagy.*

NEM IS KÉRDÉS

*Lenni vagy nem lenni, az nem is kérdés,
de ott vagy, nem tudod, és tenni kell, és...*

ZSÁK ALATT

*Ifjan, a börtönben összeestél egy zsák alatt.
Vénen, a bőrödben a rab is, a zsák is te vagy.*

AJTÓ, 1955

*Futnál, repülnél fölfelé a lejtőn,
s cirkli, etető, nincs kilincs az ajtón.*

ZÁRKAFŐNÖK, 1955

*Öreg kulák a szellemi zárkafőnök.
Kuplékkal vigasztalga, ha elkenődök.*

ZÁRKAFŐNÖKI TERV, 1955

*Kimegyünk, kitakarítjuk az országot.
Ti csináljátok majd az újságot, srácok.*

OKTÓBER 23, 2012

*Fújdogál a szellő lyukas zászlókon át.
Minden párt ünnepel. Ünnepli önmagát.*

TÉRIDŐ

*Amennyit az óra mutat, akkora vagy.
Mért akarod átugrani árnyékosodat?*

ZÁRKATÁRSI VIGASZ, 1955, 1

*– A börtön falában mindenkinek van egy téglája.
– Akad, akit egész fal, sőt, öröklakása várja.*

ZÁRKATÁRSI VIGASZ, 1955, 2

*– Nyolc hónapot küliben fejen állva,
úgy is kibírsz. – Ne nyavalyogj hiába.*

SORKATONA, 1956, JÚNIUS

*A bont fegyverrel védeni nem vagy méltó,
robantaliczkás leszel, dombelhárító.*

ÍTÉLET

*Minden porcikádba kamerát gyömöszöl,
hogy el ne rejtőzhess smaszereid elől.*

KONKLÚZIÓ

*Mert a konklúzió mindig ugyanaz lesz,
mint az anyaölbe, menekülsz a vershez.*

CSAPDA

*Amikor egyszer csak összejönne annyi,
rádöbbsz, hogy vége, nincs mit visszaadni.*

FEJLŐDÉS

*Ha megpróbáltad már, hogy mi a semmi,
tanulhatod a valamit feledni.*

tanulmány

LÓRINCZ CSONGOR

A „belső szó” adomány és tanúsága között

GADAMER NYELVELMÉLETÉNEK NYOMAIN

Úgy tűnhet, hogy Gadamer nyelvfelfogásának belső összefüggéseit a legújabb szakirodalom sem tárta fel maradéktalanul. Az is elképzelhető, részben ez a tényállás a felelős azért, hogy a gadameri nyelvproblematika lehetséges extern kapcsolódásai más kortársakhoz (pl. éppen Derridához, akivel vitát is folytatott) sem szoktak túl gyakran felmerülni a szakirodalom horizontján. Persze, nincs előírás arra nézve, honnan is kellene belépni abba a hermeneutikai körbe, melyben Gadamer nyelvet illető gondolkodásának bizonyos kihívásai észlelhetővé válnak: hogy tehát belülről, szigorúan a gadameri korpuszban maradván (nem elfelejtve persze fontos elődeit, Platóntól Heideggerig) vagy pedig kívülről, vele akár vitában álló pozíciók felől. A megértés – fő teoretikusa szerint – egyben mindig máskéntértés (vagy ami ugyanazt jelenti: egyúttal applikáció is), és az alapját vagy mozgatórugóját jelentő kérdés vagy kérdésség sem feltétlenül lokalizálható egy bizonyos kontextusban vagy diszkurzív pozícióban. Egyetlen beszélgetés vagy dialógus sem légtüres térben zajlik, persze, de a benne végbemenő történés – legyen az értelemvonatkozásokkal bíró vagy performatív jellegű – nem köthető oda maradéktalanul valamely dialóguspartner diszkurzív magatartásához és ennek meghatározott – pl. történeti – indexeihez, hanem túl is megy ezeken.

Jelen elemzésben alapvetően, de nem kizárólag a „belső szó” gadameri hermeneutikája áll a középpontban, továbbá annak kötődése nyelvfelfogásának más elemeihez, mely kapcsolat a friss Gadamer-szakirodalom tükrében sem feltétlenül mondható tisztázottnak, de legalábbis megosztottnak nevezhető a szakirodalom véleménye e kérdéstről. A belső szóról kifejtett gondolatalakzatot az *Igazság és módszer* meglehetősen emphatikus módon hangsúlyozza, hiszen ez azon eleme a nyelvről való napnyugati gondolkodásnak, melyben sikerült túlhaladni a görögök nyelvfilozófiáján. A gadameri főmű történeti és teoretikus összefüggésrendszerét tekintve tehát kardinális a jelentősége. Ehhez képest Gadamer egyes elkötelezett és hozzáértő monográfusai, értelmezői, mintha némileg értetlenül, mondhatni rosszállással szemlélnék a „belső szó” ezen kiemelt státuszát. Példaként idézhető Donatella Di Cesare 2008-as monográfiája, ahol a szerzőnő a vonatkozó fejezetben a következő tézist hozza forgalomba: „Augustinus eme problematikus újrafelvétele Gadamer nyelvreflexiójának inkább határát jelzi.”¹ Továbbá „nehézséget” lát abban, hogy „a *verbum interior* tanát összhangba hozzuk a filozófiai hermeneutika más részeivel, főleg a dialógus központi pozíciójával” (uo.). A fő kihívás ezek sze-

rint a „belső szó”-ról mondottak közvetítése a gadameri nyelvproblematika más elemeihez vagy összefüggéseihez. Günter Figal még korábban kétféle modellt vélt megpillantani a nyelvfelfogást illetően az *Igazság és módszer* utolsó fejezeteiben: szerinte az inkarnációs modell nem feltétlenül egyeztethető össze a nyelv spekulatív struktúrájának vagy horizontjának képletével, a dolognak magának a tette feszültségben áll az értelem horizontjellel, melyben a kimondatlan prezenciája feltételezhető Gadamer szerint.² Ezek a hangok olyannyira uralkodóak az aktuális Gadamer-recepcióban, hogy a verbum interius jelentőségét elsőként hangsúlyozó Jean Grondin is utóbb visszakozni látszott e – Gadamer által nagyon is emfaticusan üdvözölt – felvetés hatótávolságát illetően.³ Létezik ugyanakkor olyan disszertáció, mely a belső szó szerepét maradéktalanul affirmálja Gadamer nyelvhermeneutikájára nézve és számos kapcsolódást kimutat közöttük.⁴

Ezen kapcsolódások felderítése továbbra is meglehetősen aktuálisnak tűnik, amennyiben „a nyelv rettentő (unheimlich) közelségé”-re⁵ aligha található pregnánsabb példa az *Igazság és módszer* nyelvelméleti részében, mint éppen a belső szó komplexuma.⁶ Elképzelhető, hogy némi dramatikus éllel úgy is lehetne fogalmazni, miszerint a belső szó problémája előli meghátrálás ezen „unheimlich” közelség – vagy legalábbis valamifajta megértése kihívásának – kikerülésébe torkollik. Az is lehet, hogy tulajdonképpen csak e közelség előli meghátrálás különböző módjait hajthatja végre a hermeneuta, szubjektumként szükségszerűen alulmaradva e közelség megtörténéseivel szemben. Mivel azonban közelségről van szó, ennek történése aligha független teljes mértékben a szubjektumok megértési érdekelttségétől és e megértés végrehajtásától – különben nem lehetne amellet érvelni, hogy továbbra is sürgető kérdés a belső szó implikációinak feltárása a nyelvkérdés egészét tekintve. Talán sikerül a továbbiakban ezen implikációkat részben olyan megvilágításba helyezni, ahol nem egyszerűen a gadameri érveztetés feltételezett kettősségeinek, netán ellentmondásainak a keresése a cél, hanem magának a szóban forgó dolognak az összefüggésrendszeréből adódó következmények körütekintő bemutatása. Másképpen, hermeneutikailag fogalmazva: nem az a cél, hogy Gadamert odaszegezzük a szavához, hanem hogy, valóban, inkább megértsük az általa mondottak valódi horderejét. Ez a horderő viszont nem feltétlenül jelenik meg az érvelés manifeszt tartományaiban, inkább egyfajta kimondatlanként van jelen vagy hat a szövegben. Nincs különbség tehát a gadameri nyelvelmélet tartalmi megértése és e megértés végbemenetele között.

Ha a megértés tulajdonképpen nem lehet más, mint másként-értés, akkor a cél nem merülhet ki valamely rekonstrukcióban, még ha ez elengedhetetlen is. A későbbiekben ezért a belső szóval összefüggő nyelvi komplexumot a *tanúságtétel* távlatából kell szemügyre venni, a tanúság problémakörére applikálni, ha úgy tesszük, de fordítva is: felvetni a kérdést, mennyiben képes megvilágítani a gadameri nyelvreflexió a tanúság és tanúskodás ugyancsak bonyolult összefüggéseit.

Ez a megközelítés nem teljesen kívülről irányul a gadameri korpuszra, most közelebről az *Igazság és módszere*, melynek utolsó lapjain kétszer is felbukkan a tanúság igei, illetve névszói formája. Először Hölderlin példája kapcsán írja Gadamer, korrigálva a költői „látnok” hagyományos szerepkörét: „a költő azért látnok, mert ő maga mutatja meg (darstell) azt, ami van, ami volt és ami lesz, s így

azt, amit hirdet (kündet), ő maga tanúsítja (bezeugt).⁷ Némivel később, az értelemnek a kijelentésben történő megtestesüléséről (eingekörpert) szólva olvasható: „a költeményben a megszólalás (Zur-Sprache-kommen: vagyis 'nyelvhez-jutás') olyan, mint valami belépés azokba a rendvonatkozásokba, amelyek a mondottak 'igazságát' hordozzák, és kezeskednek érte (verbürgt). Nemcsak a költői kijelentésekben, hanem minden megszólalásban (Zur-Sprache-kommen) van valami az ilyen tanúskodásból (Bezeugung). 'Kein Ding sei, wo das Wort gebricht'.⁸ A nyelvhez-jutás tehát tanúsítás is egyúttal, nemcsak kimondás, hanem a kimondott tanúsítása, azaz szavatolása vagy hitelesítése, egy másik Gadamer-írás kifejezésével élve: a szó a mondottak „zálogává” („Bürge”) lesz.⁹ A könyv végére kis túlzással szólva a tanúságtétel válik a nyelviség, benne a költőiség paradigmájává.¹⁰ Hölderlin kapcsán Heideggert lehet sejteni a háttérben, az ő George-olvasatai pedig egy évvel az *Igazság és módszer* előtt jelentek meg az *Unterwegs zur Sprache* kötetben, így itt felmerülhet a kérdés, hogy Gadamer vajon ezek indítatására fűzte-e be a George-citátumot műve zárlatába.¹¹ – Érdekes feszültség jelentkezik viszont ezeken a lapokon, amennyiben Hölderlin kapcsán emfatikusan a tanúságtévő személyéről esik szó (kétszer is „ő maga” szerepel egy mondatban), míg a következő oldalon az egyik bekezdés végén, elvi jelentőségű összefoglalás kontextusában hangzik el: „ámde ez a meghatározottsága, mely a szituációból és az összefüggésből ered, s amely egy beszédet értelemtotalitássá egészít ki, és a mondottakat (Gesagtes) mondottá teszi (gesagt sein läßt), nem a beszélőt, hanem a mondottakat (Ausgesprochenes) jellemzi.”¹² Hogyan hozható mármost összhangba a tanúságtévő emfatikus hangsúlya a kimondott felértékelésével a beszélő rovására? A második állítás nyilván megérvelt összefüggésben kerül elő: a nyelvhez-jutás „spekulatív történése”-ben a mondottak igazsága a mérvadó és nem „ valamiféle, a szubjektív partikularitás tehetetlenségébe zárt” vélemény, ahol a megértés a „beleértés teljesítményé”-re korlátozódna.¹³ Mégis, miként kapcsolható össze a tanúság alanyának vagy énjének hangsúlyozása a mondottak értelemösszefüggésének módszertani primátusával? Talán éppen a tanúságtétel nyelvisége kínálhatja erre a megoldást: a tanúságtévő par excellence szinguláris, nem felcserélhető alany (ő és nem más), ugyanakkor ezen státusza csakis a tanúság(tétel) felől jut osztályrészéül, ezen kívül nem posztulálható. Vagyis a tanúságtévő nem léphet önnön tanúsága helyébe szubjektivitásával, hiszen ez a tanúság végbemenését, sikerülését veszélyezteti, vagy: hamis tanúsággá változtatja. Ugyanakkor nem is cserélhető fel tetszés szerint, a tanúság az ő szingularitásán alapszik, ezt igényli.¹⁴ Könnyen lehet azonban, hogy ez sem oldja fel a gadameri passzusokban tapasztalható látens feszültséget, amiben irodalmi önprezentáció és filozófiai fogalomhasználat nyelvi dimenzióinak bizonyos differenciája is közrejátszhat. Továbbá a dologban való megértés és a másikban való önmegértés paradigmáinak különbsége, melyet Hans Robert Jauss egyenesen filozófiai és irodalmi hermeneutika különbségének, megértési érdekeltségük eltérési pontjának kiáltott ki. Felmerülhet a kérdés: lehet, hogy a másikban való önmegértés inkább a tanúságtétel szingularitást megkövetelő vagy implikáló létmódjához áll közelebb és ezzel ama régi vita új nyomatókat nyerhetne el?

Visszatérve a szorosabb nyelvproblematikához Gadamer-nél: a szó tehát alapvetően a kimondottat tanúsítja. E kimondott nincs enélkül a performatív mozzanat, a tanúsítás ígérete nélkül, ami azt is jelenti, hogy kimondott és kimondás nem szakíthatók el egymástól. Nem valamely kognitív folyamat megy végbe a tudatban, ami aztán átkerül a kimondott szó formájába, nem is már meglévő szavak ruházódnak fel új értelemmel, hanem gondolkodás és nyelvhez-jutás izomorfiában, egyidejűleg léteznek, azaz megtörténnek, processzualitásban, pontosabban: a hirtelen átmenet módusában mennek végbe.¹⁵ Belső szó és külső szó között éppen ezen manifesztációnak mint megtörténő, „intenzív” létnek köszönhetően nincs különbség. A kimondás nem pusztán valamely instrumentális fenomenalizálása a belső szónak, hanem ennek érvényre jutása gondolkodás és beszélés közös, egy töről fakadó artikulációjában. Azt is lehet mondani, hogy a belső szó nem az önmagát hallva beszélés esete (nem megkettőzés),¹⁶ továbbá nincs rá metanyelv.¹⁷ Ezért a belső szó nem reflexió tárgya,¹⁸ nem mint olyan kerül az intellektus elé, hanem csak megtalálásában, a gondolkodás folyamata felől nyilvánul meg, vagyis válik mondóvá (de már mint külső szó). Ebben a folyamatban – mint gondolkodás és szóhoz-jutás közös processzusában – nem a szukcesszív, valamiből valami másba vezető transzformáció a mérvadó, hanem az olyan keletkezés, melyben a belső szó nem megváltozik, mássá lesz a külsőlegességben és elhasználódik, hanem egyáltalán létezni kezd. A keletkezésnek ezt az egyidejűségét Gadamer az egyházatyák nyomán „csodá”-nak nevezi és a következő nagy horderejű, döntő megállapítást teszi: „a szó nagyobb csodája nem az, hogy testté válik és kilép a külső létbe, hanem hogy az, ami így kilép s a megnyilatkozásban megnyilvánul, mindig már eleve szó.”¹⁹ A belső szó problematikájának lényege kerül kimondásra ebben a mondatban. A szó maga lép elő, azaz válik mondóvá, nem pusztán jelöl valamilyen előtte végbement folyamatot vagy elgondolt tényállást. Nincs szó itt semmilyen fá-zisszerűségről vagy tárgyi megkettőződésről, hanem maga a történés az, ahol a megnyilatkozásban előlép a kimondott vagy másképpen: értelmet generál. Hogy itt nem megváltozási folyamatról van szó, leginkább az illusztrálhatja Gadamer szerint, hogy „nem a potenciából az aktusba történő átmenet, hanem előjövétel, ut actus ex actu”.²⁰ Vagyis nem fogható fel lehetőség és realizáció, dinamis és ergon, potencialitás és valóság kettősségének mentén. És a további fontos implikáció: mivel a belső szó már mindig is szó, nem valamely spirituális tartalom, előzetes sematizáció, antropológiai képesség stb.,²¹ hanem a gondolkodás folyamatában áll elő, éppen ezért nem reflektálható, nem reflexió tárgya.

Látható, hogy ezek a meghatározások a tanúsítás praxisát is jellemezhetik: a tanú szavainak emfázisa hasonló egyidejűségen és végbeviten alapul, ahol performatív értékük nem a szavak sajátja a tanúságtétel előtt, de nem is már meglévő szavakat választ a tanúságtévő testimoniális tevékenysége tárgyául, hanem sokkal inkább tanúságtételként nyilvánul meg a szavak bármilyen értelemben vett közlő karaktere, hipotetikusan sem elválasztva magától a tanúságtól. Ha valahol, akkor a tanúságtételben belső és külső szó tehát egyek, pontosabban formalizálva az összefüggést: a külső szó a belső szó adományának tanúsítása. Ez az adomány nem spirituális ajándék, mely aztán kilépne a külsőlegességbe a szó révén, nem is létezik emez előtt, hogy aztán mintegy elhasználódjon a tanúsításban, hanem: a

belső szó adása vagy adományozása (adódása) egybeesik tanúsításával. Azt lehetne mondani, a nyelv tanúságtevő erejének igazi „csodája” nem a belső szó adománya, hanem ez az egyidejűség: adomány és tanúságtétel egybeesése a nyelvi történésben. A mondóvá lett szó ezt a „csodát” tanúsítja, létében és létével, nem pedig valamely partikuláris intenció függvényeként. A szó manifesztációja, elhangzása mint mondóvá válása a csoda, melyet *ugyanazon* szó tanúsít (ezért nincs platonikus különbség belső és külső szó között, ezért nem megváltozás megy végbe közöttük). Másképpen fogalmazva: a szó adományozási karaktere (das Gebende) ebben a tanúsításban rejlik, nem pedig a szót adják a célból, hogy azt utóbb tanúsítsák is, hanem a szó adományozása, adományozó mivolta a tanúsításban nyeri el létét. A szó adományozott jellege, adományozó léte nem egy „lehetőség”, amelyet a tanúsítás „realizál”, „megvalósít”, hanem az adomány *adományozó* létének (nem pusztán „mi”-jellegének, Was-sein)²² tanúsításával esik egybe. Avagy másképpen: a tanúsítás adja is a belső szót, nem pedig pusztán kapja és továbbítja azt. Ugyanakkor mivel egy és ugyanazon szó a „csoda” (mint előjövétel) és annak tanúsítása, egyfajta virtuális megkettőződés is végbemegy (a szó eseménye felől, nem pedig ontológiai előfeltevésként), így lesz a szó *külső* szóvá. Ám nem egyszerűen elhangzása révén, hanem mert mondóját önnön tanújává változtatja (az „önnön” mind a szó, mind a tanú értelmében, kettős birtokviszonyként értve).²³ Vagyis a tanú nem tudja magát elválasztani tanúságtétele eseményétől. Mindez azonban implikálja a tanúságtétel nyilvánossági struktúráját, vagyis azt, hogy a tanúság szava mint adott szó maga is hitelre, ennek adományozására van ráutalva. Ez újólá megvilágíthatja a szó létmódját: egyrészt azt, hogy az mindig már eleve szó, másrészt, hogy ezen jellege csak a külső szó formátumában, mondhatni utólagosan nyilvánul meg vagy ismerhető fel. A másik által adott hitel révén lesz a szó külső szóvá, nem egyszerűen elhangzása mint empirikus mozzanat (a külső létbe történő átlépés) révén. E tényállás viszont komoly komplikációkhoz vezethet a belső/külső szó performatív státuszának értelmezésében.

Egyelőre azonban talán belátható valamelyest, hogy Di Cesare és Figal aggodalmi jórészt szertefoszlathatók. A belső szó nyelvhez jutásának eseménye vagy manifesztációja strukturálisan egyáltalán nem tér el a dialógus elvétől, a megértés történésének alapvető vonásától, sőt lényegében ugyanazt jelenti (pl. szorosabban a szó nem-reflexív jellegének hangsúlyozásával).²⁴ Figal dilemmáival kapcsolatban pedig mindenekelőtt az jelenti a nehézséget, hogy ő hermeneutikai felfogásának javarésztét alapvetően lehetőség (vagy lehető-lét, „Möglichsein”) és megvalósítás párosára telepíti. Mármost éppen *ezt* a „lehetőséget” zárta ki Gadamer a belső szó tárgyalásánál, ami felveti azt az eshetőséget, hogy a nyelvi inkarnáció megértését Figal jelentős mértékben elvételi és ezért kritikájának operacionalizálhatósága legalábbis viszonylagos lesz. Másik felvetése, mint említésre került, arra irányul, hogy az inkarnációs modell vagy „a dolognak magának a tette” nem egyeztethető össze a nyelv spekulatív struktúrájával, ami a véges megnyilatkozást a végtelen vagy a kimondatlan horizontjaként engedi megtapasztalni.²⁵ A kettő azonban mégiscsak talán szorosabban összetartozik: ha a szó csak a belső szó manifesztációjában válhat mondóvá, úgy a belső szó inkarnációs történése már eleve túl is megy a nyelv által foganatosított rögzítéseken (ezt Gadamer többek között Hegel

spekulatív tételének értelmezésével mutatja meg). Vagyis megnyílik a kimondatlanra, melyet éppen a belső szó megtörténe helyez spekulatív horizontba. Éppen az „ut actus ex actu” viszonya, virtuális egyidejűsége miatt lehet spekulatív (nem reflexív) viszonyról beszélni. A szavak ennyiben a kimondatlan felől válnak mondóvá, a kimondatlan „jelen” van, ott beszél bennük, nem pusztán a kimondott szó utal a kimondatlanra mint afféle maradékra. A nyelv „rettentő közelsége” talán ebben áll, nem pusztán gondolkodás és mondás („Sichsagen”) szétválaszthatatlan együttesében, hanem abban, hogy a mondás már mindig csak a kimondatlan felől tud megtörténni, ugyanakkor aktiválva is azt. Ez a látszólag kettős – történésszerű és spekulatív – közelség a felelős egyfelől a szó nem-reflexív létmódjáért, ami a nyelv „önelrejtését”, önmaga számára történő megvonását jelenti.²⁶ A közelség tehát éppen megvonás is, a nyelv (ön)reflexív tárgyiasíthatóságának megvonása vagy felfüggesztése. Ahogy nincs különbség történe és spekulatív dimenzió között, úgy közelség és megvonás között sincs ellentét. Másfelől ezért beszélhet Gadamer több ponton a szó „virtualitásáról”,²⁷ amely vonást jelen összefüggésben belső szó és kimondatlan kapcsolata iniciálhatja.²⁸ A nyelv rettentő közelsége tehát az eddigiek szerint a kimondatlan jelenlétében, a belső szó nem-reflexív voltában, valamint az „Umschlag”-jellegű temporális intenzitásban áll.

Noha felmerülhet a feltételezés, hogy a belső szó ezen kimondatlan lenne,²⁹ ez mégsem áll, hiszen akkor nem kellene szónak nevezni, főleg nem „mindig már eleve” (Gadamer) szónak tartani. A belső szó sokkal inkább a kimondatlan igénye (Anspruch) a megszólaltatásra, hívása a nyelv felé, mely hívást a külső szó tanúsítja, megszólaltatva azt. A kimondatlan nincs enélkül az igény – mint egyfajta nyelv előtti nyelv – nélkül, ezen igény tanúsítása engedi feltámadni a kimondatlant, aktiválva annak jelenlétét vagy inzisztálását.³⁰ A külső szó tehát a kimondatlan hívására válaszol, ahogy Gadamer megfogalmazza. Vagyis a belső szó nem *maga* a kimondatlan, hanem annak igénye a nyelvhez jutásra, pl. egy szöveg kimondatlanjaként a nyelvbe való visszatérésre. A belső szó kapcsán azért lehet adományról beszélni, kettős genitívusz módjában, mert a belső szó nem maga a kimondatlan, hanem annak adományozása, azaz a belső szó adományozó jellege (das Gebende) abban áll, hogy e kimondatlan hívását (mint egyfajta közölhetőséget, akár a benjámini értelemben) jelenti vagy közvetíti – a már mindig is külső szóhoz (*ennek* közölhetőségéhez) folyamodó tanúsítás módjában vagy médiumában. A kimondatlan filozófiai nyelvhasználatban lehet a meggondolandó is, mely Heidegger emlékezetes kifejtése szerint megvonja magát a gondolkodástól, de éppen ezért magával vonja vagy vonással látja el és eseményt, sőt adományt jelent.³¹ Azt is lehetne mondani, hogy ebben a nézetben a filozófiai kérdés nem annyira autonóm, szuverén kritikai képességet nyilvánít meg, hanem a kérdésséget (Fraglichkeit) tanúsítja.³²

Ebben az összefüggésben értelmezhetővé válnak a gadameri nyelvfelfogás alapvető pillérei is, amire itt csak utalások tehetők, alapvetően a tanú nyelvi szerepkörét tartva szem előtt. A „dolognak magának a tette” a beszélgetés megtörténeésében azt jelentheti, hogy ha ezt nem a résztvevői „vezetik”, akkor inkább maguk is tanúi annak, ami ugyanakkor nem megy végbe az ő közreműködésük nélkül. A tanúnak ezért valóban egyfajta „Gelassenheit” vagy „Zulassen”, megengedés módusában kell hozzáállnia a beszélgetéshez, és itt nem képződik ellentét „a

dolognak magának a tette” és az (interpretatív) „ábrázolás” (Darstellung) között.³³ Mint ahogy arra is fontos utalni, hogy éppen mert a dolognak magának a tetteről van szó, nem pedig „Möglichsein”-ről, lehet beszélni tanúróól is. A „Möglichsein” ugyanis mindig realizációra apellál és ez nyilvánvalóan ellentétbe kerül a „Zulassen” tanúsító magatartásával.³⁴

Végül a problematika interpretációelméleti összefüggéseit is érdemes jelezni: a belső szó az előzetes megértésnek, míg a külső szó az ezen megértést artikuláló értelmezésnek felel meg.³⁵ Továbbá nyilvánvalóan szoros összefüggés állhat fenn a kimondatlan tanúsítása (a belső szóban) és az interpretáció visszalépése között, amihez a Hegel-féle spekulatív tétel nyelviségének gadameri hangsúlyozása is köztődik, a szó nem-reflexív jellegét kiemelve (amennyiben a spekulatív tétel úgy válik valódi nyelvi történésé, hogy hatályon kívül helyezi pl. a grammatikai kategóriákat, feloldva a nyelv tárgyiasítását).

Talán nem véletlen, akár a történeti párhuzamosságokon túl, hogy az „ein Gespräch wir sind” tapasztalatát költői problémává emelő Hölderlin nyelvszemlélete és poétikája éppen Hegel szomszédságában vonul fel az *Igazság és módszer* lapjain. Itt most az lesz fontos, ahogy Hölderlin a tanúságtétel problémáját is reflektálta, ami ismeretesen Heidegger számára is idevonatkozó olvasatainak egyik kardinális kérdését jelentette. Az *Im Walde* című prózavers szerint azért „adatott” a nyelv, „a javak legveszélyesebbike” az embernek, hogy „tanúsítsa, ami / ő, amit örökölt...”³⁶ Az „ember” eszerint a nyelv médiumában képes csak tanúsítani létének lényegét, ami örökségben, az örökös-létben állna.³⁷ Az „ember” kettős távlatba kerül: „ő az, akinek tanúsítania kell, hogy mi ő”, ugyanakkor e tanúsítás az ember örökosségi mivoltára irányul. Vagyis egyik sincs adva, sem az, hogy „mi” is az ember, sem az, hogy megadható-e azon örökség, hiszen ezt tanúsítani kell a nyelv révén, azaz nem tételezhető mint olyan. Az „ember” csak ezen örökség nyelvi tanúsítása révén lesz emberré, vagyis sem az örökség, sem a tanúsítás nyelvisége nem olyan adottságok, melyek felett rendelkezhetne, nem „lehetőségek”, melyeket meg kellene „valósítani”. Vagyis az „ember” nem direkt módon, hanem a nyelv révén képes csak tanúsítani ezt az örökséget, ez nem választható el a nyelvi tanúsítástól, ami ugyanakkor mégsem az ember sajátja, hiszen a nyelv „adatott” az embernek. Ám nem afféle birtokként vagy képességként, hanem a róla mint örökösről történő tanúsítás médiumaként. A tanúsítás nem példája az emberlétnek mint képességek birtokosának, nem is pusztán kifejezése annak (mint valamely előre adott entitásnak),³⁸ hanem csak a tanúsításban mutatkozik meg az emberlét, a tanúsítás tehát nem példája az „ember” univerzalizálásának, hanem létében – ami azt jelenti, örökös-ként – tanúsítja az embert. Vagyis a tanúságtétel exemplaritása nem egy univerzális jellemzőre irányul, hanem az ember történeti létére, lehetne hozzáfűzni Heidegger máshol használt kifejezésével.

Miben áll az ember örökös-léte a nyelv felől, kölcsönösségük, sőt bizonyosfajta egybeesésük a jelen összefüggésben? A nyelv a belső szó médiuma, mely szó a kimondatlant nyitja meg avagy hívja azt (ugyanakkor a kimondatlan hívása is e belső szó maga), vagyis az ember ebben a nézetben nem valamely szubsztancia, megnevezhető állomány mint tradíció, hanem alapvetően a kimondatlan (de ugyanakkor: önnön előzetes megértésének is), egyfajta latencia örököse.³⁹ Csak a

nyelv révén nyílik valamifajta hozzáférés a kimondatlanhoz, ugyanakkor éppen a nyelv (bizonyos használataival) a felelős azért, hogy ezt a kimondatlant elfedik (ezáltal olvashatatlanná téve az „ember” vagy „emberi” jelentését).

A nyelv maga performatív jellemzőket ölt magára Hölderlin leírásában („schaffend, zerstörend”), és a kérdés éppen az lesz Heidegger számára, miben is áll ez a karakter mint a nyelv veszélyességi vonása. Ez a veszélyesség nem kívülről jövő fenyegetésként, hanem a nyelv által létrehozott veszélyként jelenik meg, ekként „a lét fenyegetése, eltévelyedés és így a lét elvesztésének lehetősége” merül fel. Ezen túl azonban a nyelv „önmagában saját maga számára rejt szükségszerű módon továbbható veszélyt” (37.), vagyis a nyelv „rettentő közelsége” éppen az *önmaga számára* jelentkező, potenciálisan mindig ott lévő fenyegetésben jelentkezik. A nyelvben „a legtisztább és legerrejtettebb éppúgy, mint a zavaros és közönséges is szóhoz juthatnak”, vagy tanúsíthatnak, lehetne mondani. Mindkettő hasonlóképpen mondottként jut kifejezésre, „a szó mint szó” közvetlenül nem szavatolhatja vagy nem vállalhat felelősséget önnön performatív minőségéért, hogy tehát „lényegi szó vagy szemfényvesztés”-e (uo.). Az egyszerűnek, szokványosnak tűnő szó lényegi szót rejt magában, de éppen ezen külső aspektusa miatt lényegtelenként is elkönnyvelhető, míg a lényegiség látszatával, retorikájával felszerelkező szó éppen pusztán „fel- vagy utánamondás” is lehet. „Ezért a nyelvnek állandóan önmaga által gerjesztett látszatba (Schein) kell helyeznie önmagát és ezáltal veszélyeztetnie legsajátabbját, az igazi mondást” – zárja Heidegger ezeket az észrevételeket (uo.). Visszavetítve ezt a hölderlini gondolatokra azt lehetne mondani, hogy éppen a nyelvi tanúsítás, az emberlét megnyilvánítója veszélyeztetni leginkább az ember sajátjának, azaz örökös-létének megtapasztalását. Maga a tanú vétheti el tanúsításával önmagát és ezáltal a tanúságtétel igazi tétjét.

Ez a „látszat” gadameri fogalommal élve a nyelv önelrejtésének effektusa: a nyelv képes elrejtteni mintegy kettős, kiasztikus módon a szó mind lényegi dimenzióját, mind triviális ürességét, viszonylagosítva a megbizonyosodást a megnyilatkozás performatív értékére nézve, azaz egyaránt affirmálva a lényegi és a hamis tanúságot. Vagyis a nyelv nemcsak referenciális tényállásokkal kapcsolatban téveszthet meg (mint mondjuk a kép), hanem önmaga, szorosabban a tanúságtétel alapjául szolgáló „Zusagé”-t (azaz a belső szót) rejtetheti el, teheti ambivalenssé.⁴⁰ A nyelv önelrejtésének a(z ön)reflexivitással szemközt tehát ára van: a nyelvi tanúságtétel igazságának problematikusan vonásával esik egybe. A szó önelrejtése formálisan a belső szóhoz lenne kapcsolható, míg önfeltárása, az „Entbergung” mintegy a külső szóhoz rendelhető – elrejtés és feltárás összjátéka az őszinteség kérdése mentén ugyancsak visszavezethető belső és külső szó problematikájára.

Gadamer a nyelv spekulatív létmódját tárgyalva adja – egy olyan bekezdés után, ahol ismét felbukkan a tanú figurája (a kihallgatás összefüggésében) – a sokat idézett meghatározást: „amikor mondjuk, amire gondolunk, amikor megértjük magunkat” a jegyzőkönyv „eltorzított értelmével” ellentétben „a mondottakat egy értelem egységében fogjuk össze a nem mondottak végtelenségével, s így értjük meg”. Ezután egy olyan passzus folytatódik, ami kiváló példája lehet Gadamer integratív erőfeszítéseinek. „Aki ilyen módon beszél” – folytatja Gadamer –, „az talán csak a leghétköznapibb és legszokványosabb szavakat használja, de épp

ezáltal képes megszólaltani azt, ami nincs kimondva, s mondani kell. Aki beszél, az annyiban spekulatíván viselkedik, hogy szavai nem valami létezőt képeznek le, hanem a lét egészéhez való viszonyt mondanak ki és szólaltatnak meg (zur Sprache kommen lassen). Ezzel függ össze, hogy aki a mondottakat továbbmondja, annak – csakúgy, mint a kijelentések jegyzőkönyvvezetőjének – egyáltalán nem kell tudatosan torzítania, s mégis megváltoztatja a mondottak értelmét.⁴¹ Úgy hangzanak ezek a mondatok, mintha Gadamer Heidegger aggodalmaira adna választ az önmaga számára veszélyt jelentő nyelvvel kapcsolatban („leghétköznapibb és legszokványosabb szavak”, vö. az önmagát „közönségessé tevő” szóról Heideggernél, Hölderlint parafrazálva). Az ezúttal igaz és hamis között oscilláló tanú azonban mintha beárnyékolná vagy elhomályosítaná a nyelv spekulatív dimenzióját (noha enélkül nem juthatna nyelvi jelenléthez), méghozzá úgy, hogy ezt nem is „tudatosan” teszi. Vagyis éppen nem-reflexív kapcsolat fűzi a nyelvhez, azaz autentikus nyelvhasználóként beszél, összhangban a nyelv önelrejtésével, mégis hamis tanúvá válhat, sőt már azzá is vált, amiről csakis utólagos tudással rendelkezhet, ha egyáltalán. Éppen mert a beszélés performatív mondásként működik, nem (elsősorban) referenciális érdekeltséget működtet (vö. „leképezés”), kerülhet előtérbe a nyelvi történet törékenysége. Vagyis éppen a spekulatív viszonylat, a kimondatlan végtelensége a felelős a hamis tanúzásért, amiben ugyanakkor a kimondatlan meg is vonja önmagát, kiüresítve vagy elhomályosítva a spekulatív viszony tükrét.⁴² A hamis tanú tehát törést jelent a spekulatív tükröződésben, noha enélkül nem merülhetne fel, megszakadást a lét egészéhez fűződő viszonyban, hiátust a belső szó tanúsításában, megkettőzve a nyelv rettentő közelségét. Ez lenne azon „megszakítás” egyik válfaja, melyet Derrida hoz fel a hermeneutikai dialógus végtelenségével, megszakíthatatlanságával szemközt.⁴³

Gadamer későbbi pályáján a közlés performatív bonyodalmaival szemben, szándéka szerint ezeken túl hozza fel a költői szöveg példáját, melynek önmagában állása, eminens jellege, sőt önmagát hitelesítő létmódja a hamis közlésszándékokon túlhatva érvényteleníti ezeket és vele a hamis tanúság problémáját.⁴⁴ Ez a tézis a költői szövegek önmagában állásáról azonban nem könnyen feloldható feszültségbe kerülhet a másik fontos premisszával, miszerint a költői szövegek csak a hozzájuk való visszatérésben vannak jelen.⁴⁵ Vagyis a költői szövegek kitettsége az olvasásnak éppenséggel újra bevonja őket a tanúságtétel dilemmáiba szöveg és olvasás(a) között. Erre szolgáltathatnak példát egyes, a költészettörténet fontos fordulatait artikuláló költemények (ezek némelyikének tárgyalására alább kerül sor).

A szöveghez való visszatérés hermeneutikai szükségszerűsége a textuális létmódon alapszik, még akkor is, ha szóbeli „szöveg” esete áll fenn, hiszen ennek továbbmondása iterábilis módon kezdettől fogva szöveggé avatja azt.⁴⁶ A mondottak továbbmondása Gadamer fentebb idézett példájában tehát már mint potenciális szöveget idézi a mondottakat, ugyanakkor meg is változtatva azok értelmét.⁴⁷ Ez éppen a belső szó tanúsításának komplexumát jelenti: a belső szó mintegy textuálizálódik a külső szó általi továbbmondásban. Ekképp azonban a belső szó tételezése felszámolhatatlan utólagosságot hordoz magán, ami a külső szótól való elszakíthatatlanságát jelenti, ám ezt most radikálisabban értve: a belső szó kimondat-

lanjának (vagy virtualitásának) ereje, inszisztálása a külső szó utólagossága felől gondolható el vagy tapasztalható meg. Ennyiben a textualitás médiuma mondhatni serkenti, pontosabban: intenzifikálja a belső szó potencialitását.⁴⁸ Ugyanakkor azonban éppen ugyanezen külső szó hordozza magában a külsőlegességből következő felejtés veszélyét, továbbá a belső szó elvételének sosem kizárható lehetőségét, vagyis a hamis tanúságot, még akkor is, ha ez „nem tudatosan”, sőt éppen a szöveg (belső szavának) érdekében történik. A szöveg mint az utólagosság médiuma a tanúságtétel eredendő iterabilitásával érintkezik.

Ezen kölcsönösség felől talán jobban meg lehet érteni a kései Gadamer odafordulását az írásosság problémájához. A nyelviesülés motivációját többször a „Drang zum Wort” – kb. „a szóhoz vonó ösztönzés” – kifejezéssel nevezi meg,⁴⁹ ez lenne az a hívás vagy igény, amit fentebb a belső szóként azonosítottunk. Tüллépve az egyes szón a beszéd artikulációjához (pontosabban: visszatérve ehhez),⁵⁰ a frázisok és formulák („ima, áldás, átok”) azonosságára hivatkozva Gadamer „a szavak használatában”, „a nyelvi ismétlés történéseiben” a „rögzítésre való törekvést” (Drang zur Fixierung) tételezi,⁵¹ ahol maga ez az ösztönzés – mint a (kvázi-utólagos) ismételhetőség (előzetes) effektusa – a tulajdonképpeni történéis, lehetne mondani.

A költői tanúságtétel és a hamis eskü (Hölderlin)

Hölderlin testimoniopoétikájában a tanúsítás beszédhelyzete egyik fontos, sokak szerint költészetének fordulópontját jelentő költeményében játszik meghatározó szerepet. A *Wie wenn am Feiertage...* című „hymnus” harmadik versszaka a beszéd eseményszerűségét az esemény mondhatóságával kapcsolja össze kiasztikus módon: „Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen, / Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort”.⁵² Annak, „was ich sah”, „szó”-vá kell válnia, az én szavává. Ezzel a beszédnek a tanúsítás lesz a funkciója, ennek sikere azonban korántsem mondható garantáltnak, hiszen Paul de Man megjegyzése szerint itt nem adott a „szent” jelenléte és ennyiben ezek a sorok inkább egyfajta imaként olvasandók,⁵³ mely az el-jövendőt csak anticipálni, nem előállítani képes. Ez jelentkezik a mondat grammatikájában is, mely legalább kétszer utal a „szent”-re, két névmási formában, előbb határozatlan („es”), majd vonatkozó („was”) módon, míg megnevezi, pontosabban diktálja („sei”) a „szent” nevét a saját „szó”-ban. Ez az anaforikus, elhalasztó grammatika működik a „természet” prezentációjában is a következő sorokban, melyet a szöveg előbb csak a névmás deiktikus formájában, majd hogyan nem dadogva („sie, sie selbst”), anticipálva-sejtetve említ meg és két sorra rá nevének nevezi.⁵⁴ Ebben az artikulációban a szöveg mintegy a belső szó beszédbe vezető átfordítását inszcenirozza: a megnevezés, az „actus signatus” imába vagy ígérethez torkollik, és a „szó”-val azonosítódik, ahol a „szent” mintegy adott szóként vagy a szó adományaként jelenül meg.⁵⁵ Olyan adomány azonban, mely a „sei” többszörös olvashatóságában proleptikus távlatban marad. A „(saját) szó” maga elhalasztásra kerül grammatikailag és performatív módon a „sei” többértelműségével, vagyis rendelkezhetlenségi aspektust mutat: a tanúsítás „szava” el-jövetelben létezik. Ígélet és megnevezés kontaminációja a tanúsítás törékeny performatív lét-

módjára utal, melynek igazsága – éppen tárgyának a beszéd általi konstitúcióját tekintve – el-jövetelben marad, azaz ellenjegyzésre utalja rá magát. Hiszen a „das Heilige sei mein Wort” a diszkurzus önfelhatalmazásának vagy -hitelesítésének mozzanataként olvasható (mint egyfajta eskü: „a szentre esküszöm”), mint a saját szó adása („*mein Wort*”), ami azonban inkább felhívásként vagy ígéretként értelmezhető (az ima módján), ahol egyrészt a „szent”-nek a saját szóért kellene jótállnia, másrészt egy közelebbiről nem meghatározható te-nek, aki előtt az én esküt tesz le. Ez a beszélés – mint tanúságtétel – nem képes önmagát megalapozni, csak különböző instanciák általi hitelesítésére apellálhat, ahol ezek a saját beszéd tanúivá is válnak. A szót a tanú tehát legalább ugyanannyira kapja is, nemcsak adja, ez a kölcsönviszony a tanúságtétel létét jelenti (nem véletlenül okozza mindezen bonnyodalmakat éppen a létige ragozott formája, a „sei”). Hiszen a szent maga az, aki a „szót” adja, ez csak azáltal lesz adománnyá, hogy „szent” és nem fordítva (nem az elnyert adományt nevezik aztán szentnek).⁵⁶ Adomány és az adomány átvevőjének (aki nem magának adja az adományt) ezen aszimmetriáját az jelzi, hogy a „das Heilige sei mein Wort” szintaxisa nem fordítható meg. Ugyanakkor a szent nem tapasztalható meg az adomány fogadásában végbemenő tanúsítása nélkül, csak ezen adományra tett vonatkozásában lehet róla beszélni, ami viszont potenciálisan el is fordít a szenttől. Az adomány így eljövetelben marad, azaz nem megnevezhető végső soron. Hölderlin sorai mintegy a spekulatív tétel poétikai változatát jelentik: a „szent” mint alany nem önmagában létezik, hogy aztán ellássák állítmánnyal, hanem csak a „szó” közegeiben tudja magát manifesztni. Nyilván ez nem jelenti szent és szó azonosságát, hiszen kapcsolatuk maga is ígéret függvénye volt, a szóban tett ígéreté.

A tanúság eljövetele – nyelvi terminológiával szólva: a referenciális megnevezés (mint a tanúság alapjának) lehetetlensége – azt jelenti, hogy a szent által adott szóra magára a tanúságtevő csak olyan eskü formájában hivatkozhat, melyet a szentnek kell autorizálni, ugyanakkor ez az adott szó egy meghatározatlan te-hez fordul vagy előtte hangzik el, őt implikálja, akit viszont nem lehet belefoglalni a beszéd terébe. Ekképp az el-jövetel nem pusztán a jövőben beteljesíthető ígéretet jelent, hanem ezen ígéret nyitottságát a tanúságra, de a hamis tanúságra is a másik fölötti rendelkezhetetlenség értelmében. Konkrétabban a szentre utaló hivatkozás, az autorizáció szükséglete az, ami a hamis tanúsággal fenyeget a másik előtt tett esküt illetően, amennyiben ennek ellenjegyzését azon másiknak kellene átengednie. Persze nem is igazán tehet másként az a beszéd, amely a „szent” adománnyaként érti önnön szavát, nem pedig saját tulajdonaként, mely adományt ő csak tanúsíthatja. Ugyanakkor éppen ezen tanúsítás bizonyos mögékerülhetetlensége, referenciális-jogi megalapozhatatlansága teszi akuttá a tanúságtétel közelebbiről nem meghatározható címzettjei általi ellenjegyzés szükségét, úgy azonban, hogy ezek feszültségben is állnak egymással. Ez a kettősség sűrűsödik össze a vers egyik legfontosabb metafiguratív sorában („...dem Volk’ ins Lied / Gehüllt die himmlische Gabe zu reichen.”, „a népnek a dalba / rejtve nyújtani az égi adományt”). Talán nem véletlen, hogy a költemény töredékes zárlatában (vagy újra-kezdődésében?) az én „hamis pap”-nak titulálja önmagát és a szöveg befejezetlenül marad a nyelv veszélyességének ezen tapasztalatai közepette.

Az én önmagát „hamis pap”-ként aposztrofálva aligha vonhatja vissza az „égi adomány” közvetítési kihívását és funkcióját, inkább az ebben megnyilvánuló igazság „veszélyességi” vonását helyezheti előtérbe (a nyelv veszélyességének analógiájára, amely itt pozitív jelentést nyer el).⁵⁷ Ebben az értelemben az igazság létmódja nem pusztán veritas lucens-ként, megvilágosító, meggyőző („einleuchtend”) igazságként, de veritas redarguens-ként értelmezhető, mely a beszélőt önmön létében, a tanúsító szó igazságához való viszonyában jellemzi és ítéli meg.⁵⁸ Ezen igazság nyelve által az ezt beszélő alany önmagát megkérdőjelezi, „meghazudtolja”, „elítéli”. Ez az összefüggés – mondhatni a tanúságtétel autoimmunitása – nem egyébből ered, mint az adomány és átvevője (tanúsítója) aszimmetriájából, vagyis az adomány elsajátíthatatlanságából, nem-uralhatóságából. Mindez összekapcsolódik a tanúsítottal asszociált nem-tudással (ha tudja a tanúsíttevő, akár a „látás” értelmében, hogy mit is tanúsít, az már nem tanúság valójában), vagyis azon hittel, amely a valóban nyitott tanúságtételben (ami nem rendelkezik általános fogalmakkal, bizonyítékokkal stb. a tanúsítottra, annak igazságára nézve) működik.⁵⁹ Éppen ezen hit mint adomány (a „Glauben *schchenken*”, „hinni valaki szavainak” értelmében) hazudtolhatja meg viszont azon tudást (vagy intenciót), melyet e hit referenciális vagy kognitív megalapozására használnának fel. Ez a veritas redarguens szerkezete a tanúságtétel adományfüggő létmódját tekintve. És ez további következménnyel jár: a meghazudtoló (nem pusztán belátható) igazság visszahelyezi jogaiba a hermeneutikából nemegyszer kiutasított gyanú mozzanatát, ám nem egy előzetesen tételezett ideológiai kritikai attitűd felől, hanem éppen az igazság mint adomány elsajátíthatatlanságának következtében. Persze, a dekonstrukció autentikus olvasásmódjaiban sohasem redukálható ideológiai kritikára vagy a gyanú programszerű hermeneutikájára, pl. a differenciához való gesztusszerű ragaszkodásra, ugyanis a veritas redarguens diszkontinuus eseménye kapcsolatba hozható a „megszakítás” derridai hangsúlyozásával,⁶⁰ persze úgy, hogy inkább hermeneutizálja, az önmegértésre vonatkoztatja azt. Ez a megszakítás tehát (elvben) igazságindexszel rendelkezik, messze túl a „törések” formális igenlésén. A veritas redarguens nem pusztán megítélő belátást, hanem döntést is igényel: felvállalni az igazság meghazudtoló hatását a megértési érdekelttség bizonyos intencionalitására, egyes fogalmaira stb. nézve. Ez a döntés nem előállítja az igazságot, hanem maga is egyfajta adományként történik, a(z akár potenciális) másik (pl. akivé a megértő az igazság általi megszólítottóságában válik, de akit sosem birtokolhat, csak tanúsíthat) döntéseként, mondhatni lenni-hagyásként, ennyiben utólagos jellegű (egyfajta lehetetlen applikációként). Ugyanis erről a másiktól nincs bizonyosság, ezért a veritas redarguens tapasztalata szükségszerűen egyfajta vallomásba⁶¹ mint mentegőtőzésbe torkollik (ami önfelmentés és az ezen másik igényének való nem-megfelelés artikulációja között ingadozhat, ennyiben referenciális eszközökkel ellenőrizhetetlen, így ezen a szinten is felbukkan a beszédaktusok intencionális eldönthetlenségének problémája).

Az „égi adomány” elrejtése a „dal”-ban (tovább)adományozásához elengedhetetlen, amennyiben a tudás az adományról magáról a tanúságtételt korlátozhatja, hiszen így bizonyításra vagy bizonyítékra redukálja, alávetve azt a szubjektum kognitív potenciájának. Ugyanakkor az adomány nem önmagában, nem is a köl-

tők exkluzív tulajdonaként van jelen, hanem a továbbadás vagy -mondás (mint tanúskodás) függvényében létezik, ezért adódhat csak szigorúan véve a „dal” médiumában („im Liede wehet ihr Geist” a 37. sorban). Összekapcsolva e két jellemzőt: éppen az adományról való nem-tudás, az adomány nem-megőrzése kondicionálja továbbadásának szükségét és viszont. Ebben az értelemben a textuális közeg nem járulékos az adományhoz képest, hanem annak adományozási effektusa, vagyis az ajándék bizonyos értelemben szövegnek tartható.⁶²

A költői tanúságtétel és a gyászmunka (George)

George Heidegger által is elemzett híres verse, a *Das Wort* ugyancsak értelmezhető a tanúságtétel színreviteleként, Gadamer fentebb idézett, a főmű végén található megjegyzésének értelmében. A vers felütésében „távoli vagy az álom csodái/csodája”-ról esik szó („Wunder von ferne oder traum”), vagyis a tanúsággal hagyományosan összekapcsolódó „csoda” mozzanatával indít a vers, a második versszak normája pedig azon figura lehet, aki az eskü figurációiban játszik fontos szerepet.⁶³ Vagyis a norma által megtalált „név” autorizálja vagy hitelesíti mintegy a költői alany tanúságtételét („Drauf konnte ichs greifen dicht und stark”). E hitelesítés veszendőbe menése az ötödik versszak után a „lemondás” tapasztalatához vezet a zárlatban: „So lernt ich traurig den verzicht: / Kein ding sei wo das wort gebracht.” A szavak keresése a tanúságtételben – vagy a fordításban⁶⁴ – olyan szinonimákat termel ki, melyek differenciája a beszéd szintjén ismétli meg materiális módon gondolkodás és beszélés, előzetes megértés és kognitív aktus különbségét, míg a „ding(s)”-ben feloldja a jelölés mint megnevezés mozzanatát vagy intencionalitását. Nincs egyértelmű név a tanúság tapasztalatára, a belső szóra, hogy tehát ez egy (lényegi) szóval vagy sok szóval ragadható-e meg.⁶⁵ A tanúsító szó hiánya azonban maga sem egyszerű megállapítás: a „sei” kétértelműsége, performatív mozzanata megőrzi a tanúsítás érvényét.⁶⁶ Kérdés marad, hogy mit tanúsít: a „ding”-et vagy a tanúsítás lehetetlenségét (lezárhatatlanságát)? A törés a „sei” két jelentése, valamint a „ding” megnevező funkciója és a „dings” szupplementáris zaja között a végérvényes tanúságtétel (mint kimondhatóság) alól húzza ki a talajt (azaz újfent a nyelv veszélyességének önmagát az értékeléstől megvonó kettősséget juttatja érvényre). Még csak negatív tudás sem lehetséges itt, hiszen a „verzicht” és a „gebracht” kölcsönös szinonimái között ugyancsak „törékeny, de világos differencia” húzódik: a „verzicht” intencionalitása mindig a „gebracht” tapasztalatára válaszol, ennyiben utólagos. Kettejük között a „traurig”-ban jelzett gyászmunka, egyfajta hallgatás közvetít (a szó megvonódásának hívásában), anélkül, hogy egyesíthetné őket, helyreállítva ezáltal a tanúság hitelét.

Belső szó és külső szó nem válnak szét élesen, mégis kölcsönösen rombolhatják egymást, nem kerülnek kongruenciába: a szó hiánya (a „gebracht”) alapvetően a belső szóra értendő, hiszen hívásának megvonódása (nem eltűnt) vezet „ding” és „dings” megkülönböztethetlenségéhez (ami a szó formálható, nem-állandó jellegének az effektusa, a verbus interius hagyományának szellemében fogalmazva). Ugyanakkor a „sei” imperatívuszának felhívása felülírja ezt a hiányt, vagyis a *külső* szó hiányává transzformálja. (Ha pedig a „sei” megnevező jellege – actus signatus

– kerül előtérbe, ezt a szó hiánya – „gebricht” – rombolja a sor végére.) Ez a hiány sem egyszerű nemlét, hanem a „ding(s)” szubverziója (a heideggeri „zerbricht”), ahol éppen a valaminek mint valaminek, „mint olyannak” a megnevezése (amit a „dingsda” deiktikus gesztusa fejez ki) problematizálódik.⁶⁷ Ebben az értelemben itt – visszakapcsolva a belső szó körüli teológiai terminológiához – a szó mint a szellem akcidenziájaként (nem lényegi összetartozásban, tiszta aktualitásban vele)⁶⁸ jelenik meg. Ebben a kontingenciában „igen gyakran csak akcidenziák azok a tulajdonságok, amelyekből egy szó általános jelentése származik”, ugyanakkor „a fogalmi általánosságra, illetve a pragmatikus jelentésre való törekvés kiegyenlítése soha, egyetlen élő nyelvben sem válhat teljessé”.⁶⁹ A „dings” viszont egyszerre a legáltalánosabb, ugyanakkor a leginkább pragmatikafüggő nyelvi elem, afféle átmenet főnév és kötőszó között, nem téve lehetővé a nyelv szintagmatikus és paradigmikus síkjainak elkülöníthetőségét (a tanúsítás egyfajta programozását). Ha a tanúságtétel a lehetetlen tapasztalata vagy tanúságtétel a lehetetlenről mint apóriáról (itt arról, hogy a nyelv egyszerre tanúskodik és nem tanúskodik, vö. a „sei” kettősségével),⁷⁰ akkor a határba ütközés a versben inszcenizált különböző átviteleket mint határátlépéseket rombolja, pl. a szó általi hívás (mint megvonódás) norna vagy más instancia általi autorizációját – mint a megnevezés (vagyis elhatárolás) alapját.

A nyelv veszélyességének George-féle verziója abban állhat, hogy a nyelv mint az emberlét tanúsítója éppen a belső szót vonhatja meg és töltheti ki ugyanakkor szupplementáris pótlékokkal annak hiányát (az „emberiét” is), anélkül azonban, hogy ez – a nyelv önrombolása – egyértelműen negatív vagy pozitív képletre lenne hozható (akárcsak a „sei” intonációja). Éppen az értékelés mozzanata csempészné vissza a szuverén szubjektum képzetét, így a gyász munka nem ezen vagy azon dologra („ding”-re) irányul, inkább a lemondást jeleníti meg az „ember(i)nek” a nyelv általi visszaigazolhatóságáról.

A kimondatlan, a másik és a nyelvi zaj (Kleist)

Az újabb kori irodalomból Kleist esszéje *A gondolatok fokozatos kialakulásáról beszéd közben* az egyik leghíresebb szöveg, mely gondolkodás és nyelv kapcsolatával foglalkozik és jelentékeny szakirodalmat tudhat magáénak (Gadamer is gyakran hivatkozott rá, még ha inkább csak illusztratív céllal is). Itt csak pár vonás kiemelésére nyílik mód.⁷¹ A szöveg ismeretesen azt ajánlja a megszólított „barát”-nak, hogy valamely még nem tudott vagy megértett, csak „homályos elképzelés”-ként jelenlévő dologról ne „meditáljon”, hanem az első útjába kerülő ismerőseivel egyszerűen csak beszéljen róla.⁷² E beszélgetésnek nem kell platóni dialógusnak lennie (melyben „ügyes kérdésekkel vezet[nének] rá a kérdéses pontra”), a másik tulajdonképpen nem is beszél, csak hallgatja, majd nézi a beszélőt (közben hiába valóan próbálva maga is szóhoz jutni) és ekképp „ajándékozta” meg őt a gondolat „másik felének” kifejezésével. Az egész folyamat eredete önkényes kezdet, egy „meggyőződés [vagyis egyfajta hit], hogy a gondolatok szükséges bőségét már a pusztá körülmények és lelkének ebből fakadó izgalma is meghozzák majd”. Vagyis nem tartalmi hiedelemről van szó, csak egy hitről, hogy az arbitrális, „szükség

diktálta kezdet"-hez („in der Not hingesetzter Anfang”)⁷³ majd folytatás, netán berekesztés is társul. A nyelvi történés ekképp mintegy önmagát folytatja, szuverén né válik a beszélővel szemközt, megfosztja őt beszélői szuverenitásától.⁷⁴ Következétes az inszcenizált tényállás, hogy a beszélő alany a másik közreműködésével mintegy a nyelvtől kapja a szót, és ezzel magát a gondolt dolgot is. Az egész folyamat mintegy hármass fokozatban a „meggyőződéstől” (ami itt még nem válik el a „képzet”-től) az „Erregung”-on át a megfogalmazásig mint a szó adományáig terjed. Az ilyen beszéd „valóban hangos gondolkodás”, ahol „a képzetek és leírásaik egymás mellett haladnak előre, és az egyikre és a másikra vonatkozó lelki aktusok (Gemütsakten) egybevágnak (konvergieren)”. A gondolat és a szó ezen egyidejű artikulációjában „a nyelv ekkor nem holmi béklyó, a szellem kerekének fékezője, hanem olyan, mint egy azzal párhuzamosan, közös tengelyen futó második kerék”.⁷⁵ Gondolkodás és beszélés szétválaszthatatlansága ugyanakkor tett és tettes elkülöníthetlenségét feltételezi, ahol a beszélő csak utólag ébred rá kvázi cselekvő voltára.

Miért van szükség a másikra, ha a gondolatok fokozatos kialakulása a beszélőben zajlik le és a másik jelenléte vagy közlése lényegében csak alkalomként szolgál számára? Vélhetőleg azért, mert a beszélő maga is nem pusztán végrehajtója a nyelvi eseménynek, hanem annak mintegy tanúja is (egyfajta nem-időbeli utólagosságban, vagyis nem-reflexív módon)⁷⁶ és ebben az anakoluthikus szerepében a másik ellen-tanúsága megkerülhetetlen. Ezzel függ össze, hogy a külső szóban történő exteriorizáció szükségszerűen a másik távlatát feltételezi,⁷⁷ sőt maga a beszélő is másikká válik önmagához képest az esemény után. Ehhez az utólagos tanúszerphez azt kell hozzáfűzni, hogy a „fokozatos” („allmählich”) kifejezés nyilvánvalóan katarézis, ugyanis nem diszkurzív szukcesszivitásról van szó, hanem hirтелен átmenetről (az „Umschlag” értelmében).

A „példák” több esetben is politikai allegóriákként működnek (Mirabeau, majd az állatmese), vagyis a nyelvi tevékenység szubjektumainak szerepjellegét állítják középpontba. Itt a sikerült – intenció és jelölés kapcsolódását megvalósító – közlés politikai cselekvésként értelmeződik (ellenállás, ill. hamis vád). Mindkét esetben rendkívüli állapot (performatívuma) előzi meg vagy váltja ki a bonyodalmakat (a király elrendeli a rendek felosztatását, az állatoknál kitör a pestis), addig fennálló (társadalmi) szerződés bomlanak fel, és ezáltal a nyelv radikális fikcionalitásának betudhatóan újfajta nyelvi események állnak elő, olyan beszédszerepek révén, melyeket nem kizárólag intencionális módon vesznek fel, hanem amelyek a nyelv korábbi szerepminták és pragmatikai szabályok által már nem kontrollált történésében jönnek létre kvázi véletlenszerűen és válnak ugyanakkor performatív, sőt erőszakos jellegűvé⁷⁸ (vagyis egyszerre, szétszalazhatatlanul működnek defenzív módon a rendkívüli állapot ellenében és hatványozzák ugyanakkor annak szubverzív vonását, mintegy a performatívba vezető átmenet módján).⁷⁹ Vagyis a „meggyőződés”, mely a gondolat és a szó keresésének alapja, nem szubjektív jellegű, hanem szó szerint szükségállapot hívására válaszol vagy ennek véletlenszerű efektusa, eredete legalábbis nem megismerhető. A tanúságtétel indexikális jellege (túlélési létmódja) mindig ilyen nyelvi szorongatottságból (veszélyből), kevésbé valamely nagyvonalúságból származik. És itt feltárul a Kleist-féle radikalitás: mind

a „gondolatra”, mind a másikkra mint tanúra való ráutaltság ezen szükségállapot követelménye.⁸⁰

A nyelv és moraja szétválaszthatatlanságának következtében a beszélő a másik (akár néma) tanúságából meríti az (önkényes) döntést a nyelvi artikulációra nézve, vagyis a döntése bizonyos értelemben a másiktól jön. Éppen emiatt sosem lehet ő maga sem biztos abban, hogy nem hamis tanúságot hajt-e végre beszéde révén (mint legeklatánsabb módon az oroszlánt védő, de a szamarat hamisan vádoló róka), mivel „homályos képzete”, vagyis intenciója (az erről való megbizonyosodása) és kifejeződése nem szétválaszthatók a másikkal szemközt – ez pedig az intenciót magát a nem-uralt beszéd révén a beszélő és a másik közötti (nyelvi) térben engedi mintegy keletkezni (ami annyit jelent, hogy – mihelyt beszélni kezdtek – eredete nem lokalizálható).

A probléma nyelvi síkján maradvá: ez a szükségállapot ugyanis a nyelv is, és nem utolsósorban abban mutatkozik meg, hogy szemiológiai és materiális dimenzió, jel és moraj nem elválaszthatók egymástól. Vagyis a nyelv használója maga is nem annyira antropológiai alanyként, hanem mondhatni animális lényként kerül nem egyszerűen „a nyelv”, hanem: a nyelvi történés hatalma alá, szolgáltatódik ki ennek: „Artikulálatlan hangokat keverek bele, hosszan elnyújtom a kötőszavakat, értelmező jelzővel élek ott, ahol nem lenne rá szükség, és még egyéb műfogásokkal is, hogy elegendő időt nyerjek az ész műhelyében eszmém elkészítéséhez”.⁸¹ Az esszé másik paradigmatisorát a politikai allegóriák mellett a „fizikai világ”-ból vett példák(zato)k vagy metaforák képezik, egészen a gépszerűség, a mechanikus előállítottság képzetéig (már a címben: „Verfertigung”, ami jóval közelebb áll a „fabrikáció”-hoz, mint a „kialakulás”-hoz). A kétféle példázat itt ér össze magának a „dolog”-nak és a „példa”-nak az elkülöníthetetlenlenségében,⁸² a nyelvi síkon artikuláció és zaj megkülönböztethetetlenlenségében. Ez az oszcilláció lényegi szó és nyelvi pluralitás, megnevezés és zaj, hipotézis és experimentum között szemiológiai értelemben ugyanis a nyelv paradigmatisor és szintagmatikus síkjainak (a pragmatikai és performatív síkon pedig a másik és a harmadik(ok) elkülöníthetőségét függeszti fel. Ezért nincs megnevezhető különbség példa és dolog, a „példa” tropológiai („illusztráló”) és performatív („meggyőző”) funkciója, végső soron: esemény és gépezet között. – Felmerül a kérdés, visszatérve Gadamerhez: noha radikálisabb példa aligha adódhat a „dolognak magának a tevékenységére”, mégis kérdéses, hogy ezt csak a „dolog maga” teszi-e vagy pedig éppen „dolog” és (nyelvi) „körülmények” aporetikus szétválaszthatatlansága mint egyfajta „unvordenklich” (és megszakító) *történet* a felelős azért a dimenzióért, ahol valóban „nem *mi* tudunk, hanem elsősorban egy bizonyos *állapotunk* az, ami tud”? Nem egyszerűen a „körülmények” hordozzák magukon az „Unvordenkliches” minőségét,⁸³ hanem uralhatatlan összefüggésük a „dolog”-gal magával (akárcsak rendkívüli állapot és „meggyőződés” kapcsolata).

A „dolognak magának a tette” kapcsán Gadamer-nél az „elszenvedés” (Erleiden) jelenti ama esemény módusát,⁸⁴ ami ugyanakkor kapcsolatba hozható a nyelv nem-reflexív használatával. Talán már nem meglepő, hogy ez az összefüggés újfent a tanúság dimenziójában mutatkozhat meg radikális módon: ott, ahol a tanú maga is mintegy elszenvedti saját tanúságtételét (annak „unheimlich” közelségét),

egyszerre alanya és tárgya annak.⁸⁵ A nem-reflektálhatóság itt mintegy indexikalitást jelent, ami mind a tanú szerepkörét, mind ennek nyelvét rombolja, ahol tehát szélsőséges esetben maga a történet, pontosabban: annak nyoma tanúskodik. Ezzel a tanúságtétel a tanú testamentumává válik és melyik valódi tanúságtételre mint túlélés vagy utóélet indexére nem igaz ez?⁸⁶

A tanúságtétel nyelvi szerep és testamentum között: ezen kettősség bizonyos olvashatatlanságára ismét Kleist esszéjéből hozható példa. Itt a kimondhatóság problematizálása igazi rejtélyt hagy hátra, ahol tehát maga a „példa” státusza marad problematikus. Kleist szerint a kifejezés homályossága nem minden esetben jelenti az elgondolt képzet zavaros voltát is (különösen szemináriumvezetők figyelmébe ajánlható példa): „...egyesek, akik úgy érzik, nem urai a nyelvnek, és ezért többnyire visszahúzódnak, hirtelen összerázkódva föllángolnak, magukhoz ragadják a szót, és valami érthetlenséget hoznak világra. Sőt, amikor végül mindenki figyelmét magukra vonták, gesztusaik zavart játéka is sejtetni engedi, hogy igazából már maguk sem tudják, mit is kívántak mondani. Ezek az emberek nagy valószínűséggel valami igazán találót gondoltak el, ráadásul nagyon érthetően (sehr deutlich). De a feladat hirtelen megváltozása, szellemük áttérése a gondolkodásról a kifejezésre (Ausdrücken), ismét lehűtötte azt az izgalmat (Erregung), mely nem csak a gondolatok rögzítéséhez szükséges, de kimondásukhoz (Hervorbringen) is.”⁸⁷ Az artikuláció érthetlensége homályban hagyja a beszélő intencionalitását, a szégyen módusában. Maga a nyelv vágja el a beszélő (belső) szavát, a hirtelen „átmenet” történetében,⁸⁸ ott tehát, ahol a szavak egyrészt nem az emlékezetből kerülnek elő, hanem mintegy első ízben mondják őket és ennyiben ismerősek és idegenek egyszerre. Másrészt nyelv és zaj érintkezése elvágja intenció és jelölés kapcsolatát, ezáltal előbbi ismeretlen marad és a megnyilatkozás anakoluthonná válik. Ugyanis az előzetesen birtokba vett szavak a gondolat birtoklását, a fölötte való hatalom pedig újfent fordítva, a kommunikáció uralását feltételezi.⁸⁹ Kleist itt Nietzsche előtt megfogalmazza, hogy „amire szavunk van, azon már túl is vagyunk”,⁹⁰ hogy tehát éppen a nyelv uralhatóságának feladása az aporetikus előfeltétele (vagy kísérője, effektusa) a belső szó tanúsításának. Nietzsche szerint „a tudat felszín”, a nyelvet pedig csak – „úgy tűnik” – az „átlagos, közepes, közlékeny [dolgok] számára találták ki”,⁹¹ ami jelen kontextusban a szingularitás általánossággá tételét, „példává” való kinevezését jelenti.

A szégyen maga is nyelvi effektus, pl. annak implicit belátása, hogy a beszéd-szerep (és a nyelvi hatalom) kikerülhetetlensége, továbbá a másik (vagy harmadik) tanúsága óhatatlanul átírja a mondottakat. Vagy pedig artikuláció és zaj egybemosódása a beszédaktusban, a közölhetetlenség és az így akuttá váló hamis tanúság veszélye veti vissza a kimondást a hallgatásra, ahol ennek indexe, a szégyen uralhatatlan gépiessége mintegy a nyelvi gépezet effektusát ismétli.⁹² A nyelvi szerep általánossága és a „példa” szingularitása (a tanú testamentuma) feszülnek itt egymásnak, kölcsönösen olvashatatlanná téve egymást, ami abban is észrevehető, hogy e társasági példa hatalomelméleti jelentése, amit az esszéíró ad neki, azt nyilvánvalóan allegorikus szintre helyezi át. Hiszen éppen a beszélés gyorsasága mint képesség és diszkurzív előny ölti magára leginkább a gépiesség, a programozottság vonásait (így már eleve túl lévén azon az „izgalmon, mely nem csak a

gondolatok rögzítéséhez szükséges, de kimondásukhoz is kívánatos”). Ennyiben kérdéses, hogy ez a példázat példa-e még egyáltalán „a gondolatok fokozatos kialakulására beszéd közben”, erről tanúskodik-e, hitelesíthető-e ilyen módon (az elbeszélő vagy az olvasó által) és nem inkább az elbeszélő olvasata gyárt-e példát egyfajta hozzáférhetetlen szingularitásból, amennyiben a közlésintenció azonosításának apóriáját formális szinten, a képesség révén (mondhatni pragmatikus érvel) igyekszik kiküszöbölni. Ez a művelet viszont szintén csak erőszak útján lehetséges (a pragmatizmus minden látszat ellenére erőszakon, de legalábbis felejtésen alapul).

Nem véletlenül szól az utolsó példa a vizsgáztatás helyzetéről és a kívülről tudottak mechanikus felmondásáról, ahol a vizsga nyilvánossága éppen nem szolgál sem a vizsgázó, sem a vizsgáztató előnyére. Mindez az utóbbit teszi igazából próbára, az „egész eljárás tisztességtelensége” miatt neki kellene szégyent éreznie és örülhet, hogy (a jelölténél is nagyobb) szégyen nélkül lehet túl a vizsgán. Az igazságosság és az etika kérdésébe torkollik tehát a szöveg (az „examen” a görögben a mérleg mutatóját jelentette). Ha minden előzetesen rögzített beszédhelyzet a nyelvi történet megfoghatóságát (uralhatóságát) ígéri, akkor ezzel szemben a „nem *mi* tudunk, hanem elsősorban egy bizonyos *állapotunk az, ami tud*” diktumának valóban talán csak belső szó és külső szó elhelyezhetetlen köztessége, a tanú szégyene tud megfelelni.

JEGYZETEK

1. *Gadamer. Ein philosophisches Porträt.* Tübingen, 2008. 186.
2. *Das Tun der Sache selbst. Gadamer hermeneutische Ontologie der Sprache.* Újranyomva in: uő: *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie.* Tübingen, 2009. 80–85. Az idézetek a német eredeti alapján, a tanulmány magyarul: *A dolognak magának a tette. Gadamer hermeneutikai nyelvontológiája.* Kellék 18-19-20. (2001). 45–67.
3. *Unterwegs zur Rhetorik. Gadamer Schritt von Platon zu Augustin in 'Wahrheit und Methode'.* In: G. Figal – J. Grondin – D. J. Schmidt (szerk.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten.* Tübingen, 2000. 212. Grondin korábbi tanulmánya: *Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs.* Uő: *Der Sinn für Hermeneutik.* Darmstadt, 1994. 24–39. Vö. még Gadamer: *Europa und die Oikoumene.* GW 10. 271–274.
4. Mirela Oliva: *Das innere verbum in Gadamer Hermeneutik.* Tübingen, 2009.
5. Vö. Figal: *Das Tun der Sache selbst.* 85.
6. A belső szó teológiájához l. a következő klasszikusokat: Augustinus: *De Trinitate* (németül: www.unifr.ch/bkv/rtf/bkv205.rtf, főleg a XV., 15.), Aquinói Szent Tamás: *Der Prolog des Johannes-Evangeliums. Super evangelium s. Joannis lectura* (caput I, lectio I-XI). Stuttgart, 1986. Továbbá Aurelius Augustinus: *Vallomások.* (ford. Városi I.) Bp., 1982.
7. *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat.* Bp., 2003. 537. (A továbbiakban: IM) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* GW 1. Tübingen, 1985. 492. (A továbbiakban: WM)
8. IM 539. WM 492–493.
9. *Sprache und Verstehen.* GW 2. 198.
10. Nyilván a játék játssza itt is a főszerepet, ezzel zárul a könyv, viszont éppen ott is a „hit” kvázi-lehetőségfeltétele esik latba, amely elengedhetetlen a játék végbemenéséhez („Mint megértők, egy igazságtörténetbe vagyunk bevonva, s úgyszólván késve érkezünk, ha azt akarjuk tudni, hogy mit kell hinnünk”, IM 540. WM 494.). És a tanúságéhoz, lehetne hozzátenni, amely mindig hit(elésítés)re, bizalomra, ellenjegyzésre apellál.

11. Grondin a korai Heidegger Ágostontól erősen érintett előadásaira is hivatkozik a fakticitás hermeneutikája kapcsán (itt közelebbről az actus signatus és az actus exercitus viszonyáról), mint amelyek a fiatal Gadamer is befolyásolhatták. Vö. Grondin: *Gadamer und Augustin*. 25–30. Luigi Alici könyvét (*Il linguaggio come segno e come testimonianza: una rilettura di Agostino*. Roma, 1976.) nem volt módomban megszerezni, a címe alapján ő is tárgyalhatja a tanúság kérdését Ágoston kapcsán.

12. IM 539. WM 493.

13. Uo.

14. „A beszélés, mint hangsúlyoztuk, sohasem csak abban áll, hogy az egyest általános fogalmak alá foglaljuk. A szavak konkrét használatában a szemléletes adottságot nem valami általánosnak a konkrét eseteként tesszük kezelhetővé, hanem a mondottakban maga válik jelenlővé – úgy, ahogy a szép ideálja is jelen van abban, ami szép.” IM 539. WM 493.

15. Humboldtnek a nyelv létesítő aktusáról alkotott nézetei jöhetnek segítségünkre itt: ezt az aktust ő alapvetően „szintézis”-ként érti, mely az „erő” függvénye („Kraft”), de Humboldt a „Stärke” szót is használja, ami inkább „erősséget” jelent, az „intenzitás” értelmében. Vö. a következő centrális jelentőségű idézettel: „Mivel a szintézis, amiről itt szó van, nem jellegzetesség (Beschaffenheit), mégcsak nem is igazán cselekedet (Handlung), hanem valódi, mindig pillanatnyilag tovatűnő cselekvés (Handeln) maga, úgy nem adódhat semmilyen különös jele a szavakon, és a fáradozás, hogy ilyen jelet találjunk, már önmagában is az aktus igazi erejének (Stärke) hiányát jelentené természetének félreismerése révén. A szintézis valódi jelenlétének mintegy immateriális (immateriell) módon kell megnyilvánulnia a nyelvben, tudatára kell ébredni (innewerden), hogy ez a szintézis, akár egy villám, a nyelvet átvilágította és az összekapcsolandó anyagokat egymásba olvasztotta, mint ismeretlen régiókból származó parázs.” Humboldt erre példaként egyebek mellett alany és állítmány összekapcsolását hozza fel, erősen emlékeztetve a spekulatív tétel hegeli leírására (melyet Gadamer ismeretesen a nyelv spekulatív struktúrájának kiemelkedő tanúságaként tárgyalt számos ízben): a verbum „egy és ugyanazon szintetikus aktus révén a léten keresztül összekapcsolja az állítmányt az alannyal, csakhogy úgy, hogy a lét (Sein), amely egy energikus állítmánnyal cselekvésbe megy át, magához az alanyhoz rendelődik hozzá, vagyis a pusztán összekapcsolhatónak gondolt a valóságban állapottá vagy folyamattá lesz. Nem csak a becsapódó villámot gondoljuk, hanem a villám maga az, amely lecsap; nem csak a szellemet és a múlhatatlant hozzuk össze egybeköthetőként, hanem a szellem múlhatatlan.” Wilhelm von Humboldt: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Uö. Schriften zur Sprache*. Stuttgart, 1995. 167–169. A „villám” többszöri előfordulása Nietzsche felől olvasva több mint sokatmondó lehet, mint az „intenzitás” emblémája (vö. még az „energikus” kifejezéssel), mely intenzitás mint „immateriális” (!) történés a nyelv artikulációs-létesítő erejének a létmódját jelenti. Hegel még „nehézkedés”-ről („Schwere”) beszélt a spekulatív tétel mozgatórugója kapcsán: „A szubjektumból kiindulva, mintha az maradna meg alapul, azt találja, hogy, mivel az állítmány inkább a szubsztancia, a szubjektum átment az állítmányba, és ezzel megszűnt; s mivel így az, ami látszólag állítmány, egész és önálló tömeggé lett, azért a gondolkodás nem kalandozhat szabadon, hanem feltartóztatja azt e tömeg súlya.” *A szellem fenomenológiája*. Bp., 1961. 40. Vö. IM 515. (Gadamer egy másik helyen „a szavak gravitációs erejét” említi, vö. GW 9. 371.) Humboldt ezt már a „Stärke”, az intenzitás irányába viszi tovább, ennyiben Nietzsche felé utalva. Az egész problematika nyilván külön tanulmányt igényelne.

16. Vö. GW 8. 418.

17. A metanyelv elleni polémiájuk egyébként összekötheti Gadamer és Derridát (vö. pl. *A másik egynyelvűsége*), ez a lehetséges kapcsolat külön tanulmányt igényelne. Továbbá amennyiben Gadamer egyik Derridával foglalkozó írásában a „verbum interius”-t, a nyelvi inkarnációt – teljességgel Derrida modorában – mint „egyfajta kvázi-transzcendentális lehetőségfeltételt, amely inkább lehetetlenségfeltétel” (Hermeneutik auf der Spur. GW 10. 155.), határozza meg, úgy felmerülhet az a feltételezés is, miszerint a belső szó bizonyos értelemben mindenfajta nyelvi „invenció” előfeltétele lenne. Derrida szerint az egyedül lehetséges invenció mindig a lehetetlen invenciója, amit ő szintén elhatárol többek között a potencia-realizáció fogalom-párjától (vö. *Psyche: Erfindung des Anderen*. Wien, 2011). Ebben az irányban (is) külön vizsgálódásokat kellene folytatni.

18. IM 471–472. WM 430.

19. IM 465. WM 424.

20. IM 469. WM 428.

21. Ezeket a meghatározásokat Gadamer elutasítja, vö. pl. GW 2. 206.

22. Németül lehetne ezt a szerkezetet a legtömörebben kifejezni: „das Gebende der Gabe”. Az adomány „mint adomány” „megőrzéséhez” (Verwahrnis) vö. Martin Heidegger: *Was heisst denken?* Tübingen, 1997 (5.). 97. Ebben is Ágoston az előd, „adomány” (Gabe) és „gyümölcs” (Gebendes) megkülönböztetésével: „Tőled tanultam Istenem, hogy különböztessek a gyümölcs és az adomány között. Az adomány maga a dolog. Ezt adja a szükségéről gondoskodó. Ilyen a pénz, az étel, az ital, a ruházat, a hajlék, a segítség. A gyümölcs pedig a helyes és jó szándék az adományozóban. A jóságos Mester ugyanis nem csupán azt mondja: 'Aki egy prófétát befogad', hanem hozzáfűzi: 'mint prófétát'. S nem csupán így szól: 'Aki egy igazat befogad', hanem megtoldja ezzel: 'mint igazat'.” *Vallomások*. 464.

23. „[A] gondolat a dikcióban lobban lánggra, amennyiben ebben jut a szabadba. *Önmagunknak* mondunk valamit (sich sagen), amennyiben önmagunk számára a másik vagyunk képesek lenni.” Hans Lipps: *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*. Frankfurt a.M., 1938. 117. Vö. itt a Hebel-idézet: „sehol sincs számunkra eredeti, vagyis a gondolatot ugyanazon pillanatban, amikor tudatára ébredtünk, már valamivé formáltuk.”

24. Heideggernél az „ein Gespräch wir sind” tapasztalatát „az istenek megnevezése és a világ szavá-válása” kondicionálja, vö. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Uő: *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a.M., 1994. 40. A belső beszéd Augustinus *Vallomások*ájában is alapvetően mint beszélgetés jelenül meg, vö. Reinhart Herzog: „*Non in sua voce*”: *Augustins Gespräch mit Gott in den Confessiones*. In: K. Stierle – R. Warning (szerk.): *Das Gespräch*. (Poetik und Hermeneutik 11) München, 1984. 238. Vö. még Oliva: *Das innere verbum in Gadamer's Hermeneutik*. 86.

25. „[M]inden egyes szó mint pillanatnyi történés [das Geschehen seines Augenblicks: a szó pillanatának történése] felidézi a ki nem mondottat is, melyre mint válasz és utalás vonatkozik.” IM 505. WM 462.

26. „Így a bennelét a szóban, hogy tehát nem mint tárgyhoz fordulnak hozzá: ez nyilván minden nyelvi magatartás alapmódusza. A nyelv rejtő és önmagát elrejtő (bergende und sich selbst verbergende) erővel bír, így azt, ami benne történik, védi a saját reflexió hozzáféréstől, és az megmarad (geborgen) mintegy a tudattalanban.” *Sprache und Verstehen*. GW 2. 198.

27. Vö. pl. GW 2. 206. 370. GW 10. 105.

28. A teológiai és vallási hagyományban az emberi szó – az isteni szó befejezettségével és tökéletességével ellentétben – formálható szó, tehát „a szó virtualitása” beilleszthető ebbe a kontextusba. Vö. IM 470. WM 428. Itt az alapvető teológiai klasszikus: Aquinói Szent Tamás kommentárja a *János-evangélium* prologusához, vö. *Der Prolog des Johannes-Evangeliums*.

29. Grondin egy ponton azonosítja a belső szót a kimondatlannal, vö. *Gadamer und Augustin*. 37-38. Di Cesare ezt tagadja, anélkül, hogy hivatkozna Grondin-re, ráadásul ezen túl nem is foglalkozik tovább a kérdéssel (*Gadamer. Ein philosophisches Porträt*. 186.). A belső szó és kimondatlan viszonyával kapcsolatos két álláspont tehát diametrálisan ellentmond egymásnak. – Ez a kettősség megfigyelhető Ágoston tárgyalásában is a szakirodalomban: Tilman Borsche a belső szót a „gondolat”-tal azonosítja (*Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*. München, 1992.² 164.), itt felmerülhet a kérdés, mennyiben meggyőző ez az álláspont, ha egyszer gondolkodás és beszélés egyidejűsége a kiindulópont. Későbbi magyarázatok ezen a ponton differenciálnak, pl. Robert Markus szerint: „The inner word is the condition of conceptualization or symbolisation, rather than a non- or pre-linguistic entity subsequently embodied in the audible or written word.” *Communication and Transcendence in Augustins De Trinitate*. In: J. Brachtendorf (szerk.): *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*. Paderborn, 2000. 179. Johann Kreuzer pedig egyfajta kanti, illetve benjamini közölhetőség struktúramozzanatát, továbbá nyelv és hallgatás „megfelelési viszonyát” látja a belső szóban: *Die Sprachlichkeit der Erinnerung. Überlegungen zum verbum intimum in Buch XV von De Trinitate*. In: J. Brachtendorf (szerk.): *Gott und sein Bild*. 193. 199.

30. Figal ezt pontosan jellemzi: Gadamernél „nem annyira arra megy ki a dolog, hogy a kimondott a kimondatlan kontextusába tartozik, hanem inkább a kimondatlan jelenlétére (Gegenwärtigkeit) a kimondottnak” (Figal: *Das Tun der Sache selbst*. 80.). Persze, Figal számára az első opció lenne üdvös, ami jellemzően térbeli metaforikára épül, míg a „Gegenwärtigkeit” őrzi az eseményszerűség emlékezetét, ami viszont Gadamer számára az elsődleges. A kimondottnak a kimondatlan kontextusába tartozása, majd később az „Unvordenkliches” általi megvonása (Figal: uo. 80–85.) amennyire kez-

deményező erejű gondolatok lehetnek, ugyanakkor olyannyira absztraktak is maradnak Figal érvelésében, akinek, ha jól látom, nincsenek meg a fogalmi-módszertani eszközei azok implikációinak kibontásához.

31. Vö. *Was heisst denken?* 1–6.

32. Vö. ehhez a heideggeri (Derrida által is elsődrendű filozófiai tétté emelt) témához utóbb Kulcsár-Szabó Zoltán: *Tetten érhetetlen szavak. Nyelv és történelem Paul de Mannál.* Bp., 2007. 349.

33. Ellentétben Figal szuggeszióival, vö. *Das Tun der Sache selbst.* 69.

34. Ez ismét olyan ellentmondás, ami nem tűnik fel annak a Figalnak, aki amúgy rendre a „Klärung” és az „Einleuchtendes” pátoszával közelít Heideggerhez és Gadamerhez. Nietzsche figyelmeztetése nem maradt meg az amúgy kitűnő Nietzsche-kismonográfia szerzőjénél: „...egy dolog, mely meggyőz, ettől még nem igaz: pusztán meggyőző.” *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.* 12. köt. Berlin/New York: de Gruyter, 1980, 540.

35. Vö. megértés és értelmezés kapcsolatához IM 441–44. WM 401–404. (Itt olvasható, hogy „az értelmező szónak annyiban mindig akcidentális jellege van, hogy a hermeneutikai kérdés motiválja [...] azért, mert a megértés mindig valódi történés”. Az „akcidentális” jelleg összekapcsolható a szóról mint a szellem akcidentáciájáról mondottakkal a verbum-fejezetben.) Vö. ehhez az értelmezés kérdését sokrétűen gondolkodása középpontjába állító Szent Ágoston kapcsán Tilman Borsche megállapítását: a belső szó síkján „a külső beszélés és belső gondolkodás közötti differencia mint az aktuális gondolkodás és potenciális tudás közötti különbség ismétlődik.” *Was etwas ist.* 165.

36. Vö. Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe I.* München, 1992. 265.

37. Vö. Heidegger: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung.* 36. (A további lapszámok zárójelben a főszövegben.) Lipps is a nyelvről mint örökségről beszél, mely ugyanakkor antropológiai tartalmat kondicionál: „Hiszen az örökség egy ember leszármazott szubsztanciáját jelenti. A nyelvem – ez én magam vagyok. Az anyanyelvet egyszerre tanuljuk meg azzal, hogy egyáltalán megtanulunk beszélni.” *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik.* 79. Az örökség-problematika felerősödése nyelv és emberlét összefüggésében a két világháború között (magyar példaként nyilván Kosztolányi említhető), de már a filozófiai antropológiák elszaporodása is ekkortájt a történelem által olvashatatlaná vált antropológiai kondíció, netán lényeg megragadásának, elhatárolásának problémája körül forog.

38. Heidegger kifejezése itt a „beiherrlaufend”, ami a „beiherspielend”-re is asszociálni enged, arra az igei kifejezésre, ami a németben a „Beispiel”, a „példa” gyökere.

39. Ezt a kimondatlant az „emlékezet mérhetetlenebb mélye” („abstrusior profunditas memoriae”, *De Trinitate*, XV, 21, 40.), a „potenciális tudás” (vö. fentebb Borsche) vagy az „implicit tudás” (egyfajta „je ne sais quoi”, vö. *De Trinitate*. Cap. XV, 25.) nevével szokták megnevezni az Augustinus-szakirodalomban. Vö. Kreuzer: *Die Sprachlichkeit der Erinnerung.* 186. Grondin: *Gadamer und Augustin.* 31. A *De Trinitate* idevonatkozó mondatait érdemes egészében idézni: „Ám ott van emlékezetünk mérhetetlenebb mélye, ahol azokat a tartalmakat találjuk, amelyeket első ízben gondolunk el és ahol a legbelsőbb szó jön létre, mely nem tartozik egyetlen nyelvhez sem, mint a tudás tudása, a szemlélés szemlélése és a belátás belátása. A gondolkodásban jelenik meg ugyanis azon belátás, mely attól a belátástól származik, amely már az emlékezetben volt, de rejtett módon. Persze, ha a gondolkodás maga nem bírna egyfajta emlékezetrel, akkor nem térne vissza ahhoz, amit az emlékezetben hátrahagyott, amikor mást gondolt.” *De Trinitate.* 321.

40. A hazugság problémája Augustinust is foglalkoztatta, aki ezt legáltalánosabban „gondolkodás és beszélés differenciájára” vezette vissza, itt a minden nyelv előtt létező belső szó és az aktuális megnyilatkozás között is (vö. Borsche: *Was etwas ist.* 164.). Lipps is az *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* végén (141–142.) jut el a belátás közelébe: „a szó nem takarhatna el semmit (Verdeckung), ha mint szó nem felfedő megmutatás (ent-bergende Herausstellung) lenne. Ahogy a jelenség (Erscheinung) is mint valamit tanúsító jelenség és éppen ezáltal pusztá látszat is lehet.” A következő, egyben utolsó passzusban viszont ezen inkább fenomenalizáló felfogáson, a tárgyi utaláson túl a szó ígéretjellegét emeli ki, melynek teljesülése elengedhetetlen a szó igazságához. A hamis tanúság problémája ezen a síkon viszont már nem kerül elő (mint még fentebb a „látszat” kapcsán). – Gadamer a *Von der Wahrheit des Wortes* című tanulmányában foglalkozik a szó performativitásával (hivatkozva Austinra), bevezetve a „Zusage” fogalmát az adott szó kérdésével kapcsolatban, többek között az „Entbergung” kifejezést vonatkoztatva a tanúságtételre (bár nem beszél „tanúság”-ról). Az „Entbergung”, a „felfedés” itt „ontológiai jelentést kap, vagyis nem valaki vagy valami magatartását vagy megnyilvánulását jellemzi,

hanem létét (mint ahogy az 'aletheia' is jelentheti az igazlelkűség jellemvonását" (*A szó igazságáról*. Uő: *A szép aktualitása*. 113. GW 8. 38.). Itt Gadamer kifejezetten a tanúságtétel alanyát állítja a középpontba. Egy másik tanulmány is tematizálja a „Zusage” problémáját, az ígéret kapcsán, mely csak akkor sikerült ígéret, ha annak veszik, ha hitelt kölcsönöznek neki (*Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez?* Uő: *A szép aktualitása*. 148. GW 8. 74.). Érdemes megjegyezni, hogy Humboldt nál is a nyelv minden elégtelensége ellenére „a mindig szükségesnek maradó szavak a legbelsőbb érzések kifejezése ösztönzésének (Drange) meg-felelnek (zusagen).” *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*. 137. A verbum szintetikus „ereje” pedig a szanszkritban a „számára egyedül megfelelő (zusagenden) kifejezést, tisztán szimbolikus jellegűt teremtett, erejének (Stärke) és elevenségének bizonyítékát.” Uo. 176.

41. IM 517–518. WM 473.

42. Vö. Figal dilemmájával az egy és a sok viszonyáról, bár lehet, hogy ez térbeli szemlélet terméke és ennyiben nem képes számot adni a nyelvi esemény történésjellegéről és ennek bonyodalmairól (éppen mert a kimondott mindig a kimondatlanra utal valamilyen módon, vonhatja is meg magát). Ugyanakkor jogosan kérdez rá – épp a továbbmondásról szóló fenti idézet kapcsán – azon „összefüggés megfoghatatlanságá”-ra, „melyben egy nyelvi megnyilatkozás áll és amelyről nem képes megbizonyosodni?” Figal: *Das Tun der Sache selbst*. 81.

43. Vö. *Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht*. In: Jacques Derrida – Hans-Georg Gadamer: *Der ununterbrochene Dialog*. Frankfurt a.M., 2004.

44. A költői szó abban az értelemben ki-jelentés (Aussage) tehát, hogy önmagát hitelesíti, és nem ad teret semminek, ami verifikálná.” *Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez?* 149. Vö. még *A szó igazságáról*. 138., továbbá GW 10. 77. *A Sprache und Verstehen* végén a szó mint „zálog” (Bürge) jelenik meg, mely „különösen a költői nyelvhasználatban” avatja otthonossá önmagát (GW 2. 198.).

45. *Text und Interpretation*. GW 2. 351. Éppen ezen szövegek elszabadulása minden előzetes pragmatikai kontextustól (ennyiben állnak önmagukban) nyitja meg őket lényegszerűen a hozzájuk való visszatérés számára, mondja Gadamer. Ám pontosan ez az eredendő nyitottságuk, ellenjegyzésre utaltságuk nem képes megóvni őket a félreolvasástól, lehetne hozzáfűzni.

46. Humboldt ezt a sikerült kifejezés feletti csodálkozás, a benne való gyönyörködés (a belső szó tanúsításának fontos effektusa) kapcsán fogalmazta meg: „A csodálat és a tetszés (...) az egyesre, szerencsésen kifejezetre fordulnak. Dalok, imaformulák, mondások, elbeszélések ösztönzik a kíváncsalmat, hogy a tovasiető beszélgetéstől elragadják őket, [ezeket a kifejezéseket] megőrzik, megváltoztatják és újramintázzák őket (nachgebildet).” *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*. 136.

47. A Lipps által idézett Hebbel-mondat is erre a hermeneutikai és artikulációs egyidejűsége vonatkozott: „...a gondolatot ugyanazon pillanatban, amikor tudatára ébredtünk, már valamivé formáltuk.”

48. Nem véletlen, hogy Szent Ágostonnál (*Vallomások*) az olvasás lesz a belső szó megtapasztalásának mediális és hermeneutikai paradigmája. Itt szöveg és személyes felhívás kapcsolatához vö. Herzog: „*Non in sua voce*”. 222–223. 226–231., szövegértelmezés és önéletrajzi szövegeződés bonyolult interrelációjához uo. 246–247. Vö. még Simon Attila: *Olvasás és vallomás. Balogh József Szent Ágoston-értelmezése*. In: Oláh Sz. – Simon A. – Szirák P. (szerk.): *Szerep és közeg. Medialitás a magyar kultúratudományok 20. századi történetében*. Bp., 2006. 236. Kreuzer szerint a belső szó nem kimondható, hanem csak emlékezni lehet rá a külső szó médiumában, valamint lefordítani (*Die Sprachlichkeit der Erinnerung*. 197–199.). Úgyszólván nyelv előtti nyelv, mely nem adódik mint olyan, hanem csak a fordításban, a külső szóban mint célnyelvben. Ez olyan gondolatalakzat, mely Benjaminon (a nyelv-, ill. a műfordítótanulmányban és a Proust-esszéiben: „képek, melyeket nem láttunk, mielőtt nem emlékezünk rájuk”) át Derridáig követhető (vö. *A másik egy nyelvűsége*).

49. Pl. GW 8. 143. Továbbá: *Europa und die Oikoumene*. GW 10. 273. Itt a „logosz” elhatároltatik a megnevező szótól („onoma”), amennyiben „legsajátabb jelentése” „összefüggést” feltételez, ezzel pedig „már úton vagyunk az írás, olyasvalami, mint a grammatika felé. Hiszen a 'grammatika' szó szerint 'írás-művészetet' jelent...”

50. Ismét Humboldtot idézve: „A valóságban a beszéd (Rede) nem előzetes szavakból tevődik össze, hanem fordítva, a szavak származnak (gehen hervor) a beszéd egészéből”. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*. 68.

51. *Unterwegs zur Schrift?* GW 7. 258–261. A tanulmány címének Heidegger-allúziója további implikációkhoz vezethető.

52. Az idézetek a Knaupp-féle kiadás alapján, *Sämtliche Werke und Briefe I.* 262–264.

53. de Man ezt a lehetőséget Heidegger Hölderlin-olvasatainak kritikájában mérlegelte, vö. *Heidegger's Exegesis of Hölderlin*. Uő: Blindness and Insight. Minneapolis, 1983. 258. Vö. továbbá Hans-Jost Frey: *Das Heilige und das Wort*. In: Thomas Schestag (szerk.): „geteilte Aufmerksamkeit”. *Zur Frage des Lesens*. Frankfurt a.M., 1997. (Debrecener Studien zur Literatur. 3.)

54. A „poétikai folyamat ezen sajátosságához Hölderlinnél” I. Rainer Nägele pontos leírását: *'Unesbarer Schrift gleich'. Text, Geschichte und Subjektivität in Hölderlins Dichtung*. Stuttgart, 1985. 175.

55. Vö. a hetedik strófa híres megfogalmazásával a „költők” feladatáról: „...dem Volk' ins Lied / Gehüllt die himmlische Gaabe zu reichen.”

56. Gadamer egy ponton a nyelv értelmezését elvitatva a „formális erő és képesség” képleteitől („a nyelv sokkal inkább minden létező átfogottsága lehetséges nyelvhez-jutásuk révén”) felteszi a kérdést: „Vajon a nyelv kevésbé az ember, mint inkább a dolgok nyelve?” *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge*. GW 2. 72–73.

57. A nyelv veszélyessége éppen azért kardinális jelentőségű, mert e veszélynek nem lehet egyértelműen negatív vagy pozitív jelentést tulajdonítani (ez a következménye annak, hogy a nyelv „közönységessé teszi” önmagát, visszahúzódik a jelölő formájában való stabilizáció vagy identifikáció elől).

58. E kétféle igazság viszonyáról (mely az önéletrajziség beszédhelyzetét is meghatározza) Ágoston gondolkodik a *Vallomásokban*: „Tehát az igazságot éppen ama valami miatt gyűlölik, amit szeretnek az igazság helyett. Szeretik a fénylő igazságot, de már gyűlölik, ha az megcáfolja őket. Futnak a csalódástól, de szeretik a csalást. Vonzódnak tehát az igazsághoz, ha az igazság föltárja nekik önmagát, és gyűlölik az igazságot, ha az igazság leálcázza őket. Ezért az igazság büntetést szab rájuk. A húzódozókat ugyanis, hogy az igazság le ne álcázza őket, akaratuk ellenére pörére leleplezi, de magát nem tárja föl nekik.” Augustinus: *Vallomások*. 310. Vö. Bernhard Casper: *Der Sprache Tun. Beobachtungen zu den letzten Büchern der Confessiones Augustins*. In: G. Buhr – F.A. Kittler – H. Turk (szerk.): *Das Subjekt der Dichtung*. Würzburg, 1990. 32. (Nietzsche különbségtétele „meggyőző” és „igaz” között feltehetően erre a hagyományra vezethető vissza.)

59. Vö. Derrida: 'A Self-Unsealing Poetic Text'. *Zur Poetik und Politik des Zeugnisses*. In: P. Buhrmann: (szerk.): *Zur Lyrik Paul Celans*. München, 2000. 158–159. Ágoston példájával: „Ha Mózes maga jelennék meg nekünk és így szólana hozzánk: 'Ezt gondoltam én', akkor sem látnánk meg az igazságot, hanem csupán hinnénk.” *Vallomások*. 412.

60. Vö. Derrida: *Der ununterbrochene Dialog*. 13–25.

61. Vö. ehhez Ágoston nyomán Marionnál és Lévinasnál Joeri Schrijvers: *In (the) Place of the Self: a Critical Study of Jean-Luc Marion's 'Au lieu de soi. L'approche de Saint-Augustin*. *Modern Theology* 25:4 October 2009. 661–686.

62. Ezen szövegnek nem feltétlenül kell megírt, olvasható textusnak lennie, hanem egyfajta hallgatás vagy – ami nem egészen ugyanaz – „nem-kimondás” is lehet. A külső szó mint a belső szó tanúja vagy tanúsítása nem képes kongruenciába kerülni azzal, még a mégoly evidenciavezérelt intencionalitás esetében sem, sőt talán itt a legkevésbé. Főleg akkor, ha valakinek az elhallgatott, kimondatlan belső szavát a másik tanúsítaná, de ez a tanúság is kimondatlan marad vagy nem tárgyiasul a külső szóban: „Nem válaszoltam, fogaim egymásnak feszültek: szó se ki, se be”, Esterházy gyerek elbeszélőjével szólva. „Csak Fancsikó szólt valamit, kedvesen és nehézkesen, mert ő tudta, miképpen kell egyszerre szeretni és látni”. Kulcsár-Szabó Zoltán értelmezésében: „A szeretet nyelve valóban nehézkes: nehézkesen ábrázolható vagy idézhető (...), hiszen többek közt éppen azon megfelelés potenciális hiányát kell helyreállítania, amit a beszédben implikált intencionális ígélet és a végrehajtott aktus illokúciós értékei között adott esetben (...) nem találhat meg.” *Tetten érhetetlen szavak*. 338. Ez a néma tanúskodás szó szerint középúton van belső és külső szó között, vagyis az előbbi kimondhatóságának problematizálása nem intencionális elhallgatás eredménye, hanem a másik külső szava általi visszaigazolhatóságának kérdése.

63. Vö. pl. Kleist *Hermannsschlacht* című drámájában Dagobert szájából: „Nun, bei den Nomen!” (239. sor). George Der Eid című versében az eskü performatív ereje kerül jelenetezésre (egy idézetben), olyan lexikai környezetben, mely a *Das Wort*-ra emlékeztet: „Mächtig ich durch euren schwur”. / Wir die durch dein atmen glühn und blühn. / 'Ich von eurem marke kühn'.”

64. Kulcsár-Szabó Zoltán javaslata a vers értelmezésére a fordításban összpontosul, melyet a szcenikus jellemzőin (az „átvitel” alakzatain) túl a feltűnően gyakori szinonimikus szerkezetek tesznek funkcionális kérdéssé. Vö. a továbbiakhoz is *Szinonímiák. Heidegger és George*. In: Nyíró M. (szerk.): *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*. H.n., 2012. 85–108.

65. Ez a dilemma mindig is a verbum interius körüli kérdések gyújtópontja volt. A „Wunder” a vers elején egyes és többes szám között ingadozik, a harmadik versszaktól egyes számban esik szó róla („es”), a negyediktől a „kleinod” jelöli, ám mindeközben a vers folyamatosan kettős megnevezéseket alkalmaz.

66. A „sei” mint konjunktívusz megfelel az actus signatus-nak, míg imperatívusként az actus exercitus-nak, vagyis éppen a kimondás kvázi-inkarnációs mozzanatának. A szó ez utóbbi módon kimondásra kerül, ám szupplementáris marad, láthatatlan törés húzódik meg benne.

67. Vö. Derrida: *Aporien. Sterben – Auf die 'Grenzen der Wahrheit' gefaßt sein*. München, 1998. 121–122.

68. Vö. IM 471. WM 428.

69. IM 482. WM 440. Máshol Gadamer az „okkazonalitás problémájára” tér ki a nyelv, itt leginkább a deiktikus kifejezések kapcsán, Lippsre és Austinra utalva, vö. *Sprache und Verstehen*. 195–196.

70. Az „apória” a görögben az akadályba ütközés, az út eltorlaszolása jelentéseit hordozza magában, vö. Derrida: *Aporien*.

71. Mint alaposabb és az alábbiakkal is több ponton érintkező elemzést magyarul I. Török Ervin: *A másik adománya. Heinrich von Kleist: A gondolatok fokozatos kialakulásáról beszéd közben*. Filológiai Közlöny 2007/3–4. 227–252.

72. Vö. *A gondolatok fokozatos kialakulásáról beszéd közben*. In: Heinrich von Kleist: *Esszék, anekdoták, költemények*. Pécs, 2001. 167. (A továbbiakban: *Gondolatok*) *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*. Uő: *Sämtliche Werke und Briefe I-II*. (szerk. H. Sembdner) München, 2001. 319. (A továbbiakban: *Verfertigung*)

73. Érdekes és nagyon is Kleist szövegének szellemében értelmezhető az interlingvális eltolódás a fordításban „setzen” és „diktált” között.

74. Az esszé egyik példája Mirabeau közvetett (!) szembefordulása a monarchával, akivel a „nemzetet” helyezi szembe, ez pedig tudvalevőleg „parancsol, de parancsot el nem fogad” (*Gondolatok* 168. *Verfertigung* 321.), ez a „szuverén” meghatározása. Ahogy a monarchának át kell adnia a szuverenitást a nemzetnek, úgy a beszélő a sajátját a nyelvnek, ám nem deklarált-intencionális (egy bizonyos „performatív”) módon, hanem – éppen beszéd közben.

75. *Gondolatok*. 170. *Verfertigung*. 322.

76. „[A] felismerés, a legnagyobb megdöbbenésemre (zu meinem Erstaunen), a mondat végére ké-szen áll.” *Gondolatok*. 168. *Verfertigung*. 320.

77. Vö. Humboldt: „az ember csak akkor érti (meg) magát, ha szavai érthetőségét másokon vetette alá próbának (versuchend geprüft hat)”. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*. 48.

78. A két politikai példázat a harmadik mint tanú figurációiról szól: Mirabeau a királynak üzen, ígé-rete mint fenyegetés hangzik el, a róka pedig – az oroszánt illető, de őt is hamisan tanúsító – védő-beszédében hamis váddal illeti a szamarat a többi állat előtt, ami szó szerint erőszakba vezet.

79. Kleist alapvető témái ezek, Kohlhaas Mihálytól a *Der Findling* Nicolójáig a szereplők lényegében ilyen kivételes állapotok termékei és anyjai.

80. Az egyik példa az elektromos feszültségi állapotból kivezető kisülése, vagyis a beszéd „a feszültségnek a – nem-irányított – kisülése” (Török: *A másik adománya*. 248.). Kleist az „Entladung” szót használja, ami rokonítható a Humboldt-féle „villám” intenzitásával, továbbá a Nietzsche-féle „Entladung”-gal a dionüszoszi/apollóni eseményben (vö. Kulcsár-Szabó Z.: *Tetten érhetetlen szavak*. 21.).

81. *Gondolatok*. 168. *Verfertigung*. 320. Vö. a nyelv hatalmához a beszélő felett Davide Giuriato: *Kleists Poetik der Ausnahme*. In: St. Willer – J. Ruchatz – N. Pethes (szerk.): *Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen*. Berlin, 2005. 224–240.

82. Kleist elbeszélője ironikusan játszik az olvasói elvárásokkal hasonlat (Gleichnis) és dolog (Sache) szétválaszthatóságát illetően: „De elhagyom hasonlatomat és visszatérek tárgyamhoz.” *Gondolatok*. 169. *Verfertigung*. 321. Amire az állatmese, az esszé legfikcionálisabb példája következik – az olvasói ajánlás általános szubverziójának egyik „példája” ez.

83. Az „Unvordenkliches” Figal szerint már nem nevezhető meg „lét”-ként („Sein”, vö. *Das Tun der Sache selbst*. 85.), inkább talán egyfajta sosem jelenvolt múltként, lehetne Derridával mondani.

84. Vö. IM 513. 523. WM 469. 478. A kérd(ez)ést magát is elszenvedi a kérdező, nem autonóm módon „teszi” fel azt, vö. IM 406. WM 372. Török ezt a metareflexív szint kapcsán említi meg Kleist esszéjéről, mely „nemcsak ’megfogalmaz’ bizonyos állításokat (ez voltaképpen ellentmondana a gondolatok kialakulásának eseményszerűségéről kialakított elképzeléssel), hanem bizonyos értelemben el is szenvedi ezeknek a gondolatoknak az előállítását.” *A másik adománya*. 243. (Gottfried Benn egyik versében a kérdező nem rendelkezik a kérdéssel, hanem elszenvedi azt: „Ich trage ihn –: doch wer das ist, / ist nicht die Frage dessen, der sie leidet...”, *Der Traum*.)

85. Shoshana Felman: *The Juridical Unconscious. Trials and Traumas in the Twentieth Century*. Cambridge (Mass.), 2002. 106–130.

86. Ezt magyar nyelvű szövegek közül leginkább talán Nádas Péter *Saját balál* című könyvének lehetne végigkövetni.

87. *Gondolatok*. 171. *Verfertigung*. 323. Itt az „Erregung”-hoz birtokos névmás társul („desselben”), melynek birtokosa jellemző módon nem eldönthető, egyaránt tarthat a „gondolkodás”-hoz és a „kifejezés”-hez. A magyar fordító egyszerűsít annyiban is, hogy az eredetiben az „izgalom” szükséges (notwendig) a gondolat „rögzítéséhez” (Festhaltung), és „kívánatos” (erforderlich) annak „létrehozásához” (Hervorbringen). A „Hervorbringen” egyszerre jelent létrehozást/előállítást és a szavak ki-mondását (a „Wort” hozzátételével, idiomatikus szerkezetben, mintegy a „kinyögni” értelmében).

88. Ennek temporalitásához vö. Gadamer: *Geschichtlichkeit und Wahrheit*. In: GW 10. 256.

89. Az egyik példakérdés a vizsgán: „mi a tulajdon?” *Gondolatok*. 171. *Verfertigung*. 323.

90. *Götzendämmerung*. KSA 6. 128.

91. *Ecce homo*. KSA 6. 294. *Götzendämmerung*. 128.

92. Vö. Kulcsár-Szabó: *Tetten érhetetlen szavak*. 305.

BÁLINT PÉTER

Az átok-mondás és a megkötésből szabadulás hermeneutikája

Szinte azt kellett volna írnom, hogy az egyedi akkor válik az igazság igazolásává, ha a személyes egzisztencia által ki nem mondottat fejezi ki”; majd hozzát teszi, hogy: „az igazság teljességgel a hozzá való viszonyulásban, a keresésében, vagy az érte folyó küzdelemben érhető tetten. Vagyis sokkal inkább jelenti egy élet autentikusságát, mint látszat és lét megfelelését.¹

Tanulmányomban kísérletet teszek arra, hogy az *átok* fogalmának és sorsalakító funkciójának, illetve az *átok-mondás* történetének és hatásának körülírása révén „egy felelős elkövető bűnössé nyilvánításának” valós vagy vélelmezett okait, és az átok-mondással járó bűnhődés/vezeklés következményeit értelmezzem. Megpróbálom feltárni, hogy a mesehős „a bűnösség tapasztalatának mélyén” érzi-e, hogy „felsőbb erők kerítették hatalmukba”, s hogyan igyekszik az elátkozottságát mint bűnössé nyilvánításának lételemfeltételét megváltoztatni/megváltani a szenvedése, vezeklése és tulajdonképpeni-létének („*sorsának*”) realizálása révén. S végül, igyekszem annak a kérdésnek a nyomába eredni, hogy ha a hős valóban úgy interpretálja a büntetést mint megérdemelt szenvedést, azt egyszemélyes vagy a kollektíva egészét, az itt-létet vagy az örökkévalóságot érintő vétek büntetéseként értelmezi-e sorsbetöltése során.

A nyugati filozófiában „a metafizikai hagyomány [...] a 'rossz' kifejezéssel bűn és szenvedés közös gyökerét kívánta megjelölni”,² magam is részben ezen a nyomon haladva kívánok rávilágítani a mesei bűn és szenvedés, bűnhődés és vezeklés, elátkozottság és abból való felszabadítottság lételemétfeltételeire.³ A mese hermeneutikája (és saját megközelítésem) szempontjából leginkább Tengelyi László értelmezését vélem a legcélravezetőbbnek: „tézisünk nem azt mondja ki, hogy minden szenvedés *bűn által kiérdemelt büntetés*, hanem inkább azt, hogy minden szenvedés *bűn* – olykor „büntett nélküli bűn” – *által földézett sors*. Háttérben így nem morális világnézet áll, mely bűnre büntetést követel, hanem tragikus éleslátás, mely minden szenvedést sorsként fog föl.”⁴

Ennek az alaptételnek a forrása Scheler a *személyes autonómiájáról* szóló írásának egyik lábjegyzetében található, a szerző a morális bűn fogalmát kikapcsoló körökkel szemben azt kérdezi: „honnan tudják, hogy minden rossz, és ezért a bűnös cselekedetet mindig a cselekvő személyének kell tulajdonítani, s nem például annak a személyközösségnek, amelyhez tartozik, vagy elődeinek”?⁵

A „tragikus éleslátás”, mely egy távollévő Valakitől (aki a múltban valamilyen módon mégiscsak kapcsolatban állt velünk, meglehet, nagyon is közel állt hozzánk, érintett volt elő-álló létünk létrejöttében, még ha arról tudomásunk nincs is) kívánt és a személyközösség vagy elődeink bűnéért áttételesen másvalakitől kimért sorsként értelmezi a bünt követő szenvedést, egészében átitatja a mese szövegét. Kerényi a máig nem kellő mértékben értékelt *Gondolatok a bűnvallomásról*⁶ című írásában görcső alá veszi az olasz Pettanozzi téziseit, melyek közül az egyik épp a fentieket igazolja: „jellemző az archaikus bűnfelfogásra az, hogy az elkövetett bűn szándékosság nélkül is bűn. Ebben is egynemű a szerencsétlenséggel és betegséggel, amelynek nem mindig az elszennvedője az oka”.⁷

Az archaikus bűnfelfogást meghaladva Scheler arról beszél, hogy nem „ellentmondásos eszme a cselekvő személy által elkövetett, de számlájára nem írható rossz”⁸ mint az egyénnek nem felróható bűnösség. Mint az alábbiakban látni fogjuk, a mesemondó intenciója szerint túllép a szociális rossz-tapasztalat elmondásán; s a mesehősök kapcsán azokról a jelenvaló-létüket érintő és egy bizonyos ideig gúzsba kötő archetipikus jellemvonásokról, elrontott társas viszonyulásokról, rosszul interpretált feladatmegoldásokról, fel nem ismert eljövendő-létmódokról, helytelenül alkalmazott kommunikációs stratégiákról beszél, amelyek, ha nem is vezetnek „szándékos” bűnökhöz, melyek a számlájára írhatók volnának, mégis „büntett nélküli bűnnek” számítanak. Ugyanis mindezek egy adott pillanatban függesztik a kölcsönös szeretetet és a másikért/másokért vállalt felelősséget, a scheleri „szolidaritás-elvet”,⁹ az élet normális rendjét és a beszéd önnön igazságáról szóló ígéretét,¹⁰ aminek nem is lehet más következménye, mint a sorsként fel-fogott *szenvedés*. Az persze a mesehős és a hermeneuta számára is kérdés, hogy ezen a szenvedésen, vezeklés-történeten könnyít-e, s ha igen, mily fokon, a bűn megvallása. Kiindulásként Kerényit hívhatjuk kalauzként: „a bűnvallomás a legősibb fokon nem kibékítés, engesztelés, hanem lényegében szabadulás. Aki megvallja bűneit, ezzel megszabadul valami rossztól és károstól, olyasmitől, amit egész anyagián gondolunk el mint kártevő erőt vagy szubsztanciát. [...] A bünt nem

annyira erkölcsi szemmel, mint inkább fizikai dolognak nézik: rosszat – a büntetést – okozó idegen testnek a lelki-testi egységnek felfogott szervezetben”.¹¹

A *szabadulás* előfeltétele pedig nem is lehet más, mint annak a belátása, hogy az emberi „akarat nem hősi”, ami Lévinas értelmezését figyelembe véve nem a hős gyávaságát jelenti, hanem bátorságának „törékenységet”, vagyishogy a hős akarata egynémely külső kényszerítő erő hatására képes meginogni, be- és meghódolni egy másik, nála nagyobb akarat előtt. Ennek okán a gúzsba kötöttség alóli szabadulását, másként szólva a szabadságát csakis úgy érheti el, ha megelőzi „az erőszak által fenyegetett akarat meghíúsulását”,¹² és az *erkölcsi belátáson* nyugvó jó akarását végrehajtja.

1. A szidalom, kívánság, káromkodás és az átok

A magyar *átok* fogalom etimológiai megközelítése bár kínál némi kapaszkodót a mesei átok, átok-mondás/vetés/szórás hermeneutikájához, mégsem világít rá rögtön és egyértelműen arra a lényegre, mint a francia átok: *malédiction*, vagy a (boszorkányos) rontás: *maléfice*, vagy a gonosztevő: *malfaiteur* fogalmak, melyek szótövében tetten érhető a „rossz”-ra való utalás, a morális rosszból való eredeztetés.¹³ A *magyar nyelv értelmező szótárában* az átok címszó alatt a következőket találjuk: „elkeseredett, vad, gonosz indulatból, gyűlöletből v. bosszúból fakadó durva *szidalom*, amellyel valaki súlyos csapást, szerencsétlenséget, bűnhődést kíván vkinek v. magának.”

Ebből az értelmezésből ugyan kitetszik, hogy az *átok*-mondás – mint olykor hiányos, máskor teljes kommunikációs aktus (mely szavakból és gesztusokból tevődik össze, mesénkben váltakozó arányban és jelentéssésséggel) – előfeltétele az előszörre ismeretlen egzisztenciájú mondó/vető/dobó/szóró részéről egyfajta „elkeseredettséget”, amely egy olyan mesekezdetet megelőző időben formálódott, mely nem csak az elkeseredettség fenomenjének, de a *múlt*nak is rendkívüli jelentésséget tulajdonít.¹⁴ Az elkeseredettség hátterében legtöbbször a haragvás,¹⁵ a düh, az ártani akarás rejtezik. Tehát egy korábbi, közeli vagy távoli múltban történt konfliktushelyzet, tisztázatlan élethelyzet saját erőből való „megoldani-nem-tudásának” belátása és ennek következtében a túlsorduló „gonosz indulat” kiáradása: maga a *felindulás* érhető tetten, mely a látás elvakultságáról és az észlelés zavaráról tanúskodik. Az átok-mondásban a lelki fel-indultság mellett¹⁶ egyfajta transzcendens erőt, vagy inkább csak „többlet” tudás birtokában való megszállottságot,¹⁷ rögeszméből fakadó őrjöngést fedezhetünk föl, ekként az átok kifejeződik a közösség „rendjének kifejezéseit” a múltban megsértő közösségre vagy lényre mért büntetésként.¹⁸ Ám a „gonosz indulat” (kiváltképpen is, ha egy másik szituációban: a „gonoszkodni” akarásban vizsgáljuk), noha benne kifejeződik valami nem szolid, nem tisztességes szándék, az akaratlagos *rosszságnak* mint az egzisztencia-karaktert meghatározó eredendő bűnösségnek a lényegét, a gyökerét még nem érinti.¹⁹ Mivel nem több, mint olyasfajta hirtelen támadt gyűlöletből (amikor a gyűlölködő „a megragadhatatlan megragadására, a magasságos megalázására törekszik a szenvedésen keresztül”²⁰), vagy megbocsátani nem tudásból kimondott „*szidalom*” (korholás, dorgálás, feddés), mely ugyan valamiféle s nem is túl szigorú „bűnhő-

dést kíván”, de nem feltétlenül ártó, a másik halálát kívánó szándékkal tört fel a lélek/tudat mélyéből.²¹ Az sem biztos, hogy a szidalmazó a felettes hatalmak hathatós közbeavatkozását komolyan kérte, a komoly szándék feltettségével és elhatározottságával és a fenséges hatalomhoz beszélni tudás képességével. Meglehet, hogy az átok-mondó csak hirtelen „felindulásában”, az eszméletlenség szóbeli kicsapásában *el*-szólta magát, olyasvalamit nyilvánított ki a jelenben megvalósulandóként, ami túllépett az ítélkezni tudó ész határán és éppen ezért figyelmen kívül hagyta a kimondott szó *hatalmát*.²² Azt sem tudjuk bizonyosan, hogy akire a jogos vagy a haragvás természetéből fakadóan eltúlzott szidalom kimondatott: valóban követett-e el bármiféle bűnt, vagy csupán az átok-mondó spontán haragjából, a másik szabadságát korlátozni kívánó, meglehetősen szubjektív ítéletéből, gyűlöletéből,²³ türelmetlenségéből vált egy „gonosz indulat” áldozatává: *el*-szenvedőjévé.²⁴ Ezért is adhatunk igazat az egyik kutatónak, aki azt hangsúlyozza: „Meg kell különböztetnünk a szitkokat az átoktól, hiszen teljesen más céllal mondják ki mindkettő esetében a szavakat, annak ellenére, hogy első hallásra hasonló szövegekről beszélhetünk. Az átok esetében ártó céllal mondott formulákról beszélhetünk, melyhez természetfeletti erők is kapcsolódnak. Az átok legtöbb esetben büntető jellegű, így a közösség belső viszonyait szabályozó erőkhöz tartozik.”²⁵

A magyar nyelv értelmező szótára felkínál egy másik értelmezést is az *átok* fogalmára: „ilyen kívánság teljesedéséből v. valamely természetfölötti hatalomtól eredő baj, csapás, büntetés”. Ebből a második, egyben az elsőt kiegészítő értelmezésből láthatjuk, hogy a „*kívánság teljesedésén*”, a kimondott szó jövőbeni megfogadásán, az átokkal sújtott hős felnőtte válásának kezdetét vagy a boldogságát megnyomorító *fatum* bekövetkeztén van a fő hangsúly. Az átok-mondás mint a másíknak rosszat és ártani akarás kapcsán fölmerül a kérdés: van-e annál rosszabb és ártalmasabb, mint a másik halálának kívánása? Igaz, már az első értelmezésben is benne rejlett, hogy a másíkra – akár bűnös, akár csak az átkot mondónak nem tetsző tetteiért/szavaiért vált áldozattá – mérhető súlyos verbális csapás, olyan *kívánság*, mely egy transzcendens hatalom általi büntetést: a lét menetébe közbeavatkozást és az élet normális rendjéből kikökkentést (egy bizonyos időintervallumig tartó „halált”) vár el a sikeres beteljesülés reményében. Az átok-mondás – mint varázserővel bíró rontás kívánságként megjelenése – már Róheimnél is megtalálható: „a rontás lényege talán nem is annyira maga a cselekedet, mint az akarat, szándék, a kívánság? [...] A kívánság hatalma nem idegen fogalom a primitívek előtt. [...] A kívánságban láttam a varázserő eredetét. Ugyanis – így okoskodtam – a kezdetleges ember megfigyeli, hogy vágyait követi a megvalósulás. Mint jómagunk is szoktuk, elég gyakran mellőzi az ellentmondó példákat és kifejlődik az a hit, hogy az öntudatbeli állapot, a vágy előidézője volt a külvilágban beállott változásnak. De egyes emberek kívánságai történetesen gyakrabban teljesülnek, tehát van valami külön hatalmuk: és ez a hatalom a varázserő a 'mana'. Ezt az elméletet kénytelen vagyok most elejteni, illetve módosítani, mert a pusztá kívánság az egyénnek mindig magánügye marad, soha nem válhatik a társadalom számára az indukció kiinduló pontjává. A kívánságnak meg kell nyilvánulnia. Nyilvánulhat két módon, szóval vagy tettel: 'mert a nyelv az írott vagy kimondott (kiegészítendő vagy a mozgások által kifejezett) az a médium, amelynek révén szomszédunk

agyában az öntudat hullámvonalát némileg hasonlónak tehetjük ahhoz, mely átment, vagy átmenőfélben van agyunkon'.²⁶ Mivel pedig minden valószínűség mellett szól, hogy a jelbeszéd és őse az imitatív reflektorikus mozgás, az evolúció százazredéveivel megelőzték a nyelv keletkezését, a tettben kell keresni ennek a megnyilvánulásnak első formáját.²⁷

Róheim szövegéből pontosan kiolvasható, hogy a mese hermeneutikája szempontjából a varázserő megnyilvánulása egyszerre értelmezendő a *tett és szó* együttesében, egymást kiegészítő/pontosító jelentésadásában, miként persze az átok-elvétel, a gúzsba kötöttségből felszabadítás különböző módozatai is.²⁸ A szó ugyanis abban a keresztény kultúrkörben, melyben a mese évszázadokon keresztül együtt élt a szakrális szövegekkel, tanításokkal,²⁹ exemplumokkal, kiemelt jelentéssel és teremtőerővel bír.

2. Az átok eredetéről

Szigeti Jenő az *átok* kifejezés eredetét és gyakorlatát vizsgálva a héber „*bálal*” kifejezést veszi górcső alá: „A szó alapjelentése: kicsinek, jelentéktelennek lenni. A vele kapcsolatos szókinccs a héberben nagyon gazdag. Kifejezi az ókori keleti ember heves vérmérsékletének minden reakcióját. Az ember átkozódik haragjában (z'm), másokat megalázza [r'r], megvetve [qll], gyűlölve [qbb], sőt káromkodva [l'h] is. Ez az átokmondás is olyan erőket mozgósít, amelyek túl vannak az emberen. Mögötte is az a hit áll, hogy a kimondott szó hatalom. Az átok a rossz, a bűn félelmetes hatalmát idézi fel. Ezért *az átok mindig megnevezi az okot, ami az átkot a megátkozott fejére hozza [...] és a következményt.*” [kiemelés tőlem, BP]³⁰

Ebben a kontextusban a haragváson, megvetésen, megalázáson, gyűlölködésen túl, a *káromkodás* mint a tehetetlenség és kiszolgáltatottság jele, a felettes erő megszólitása és a tőlük érkező segítségvárás is megjelenik. De ennél is hangsúlyosabb szempontunkból a citátum utolsó mondata, melyet a mesék esetében nem egészen egyértelműen igazolhatunk! Sőt, az alábbi érvelésben épp arra szeretnék rámutatni, hogy az átok-mondás okának elhallgatása, feltárandó magyarázatának elrejtettsége nem csupán a felszabadító hősnek, de a mesehallgató közösségnek is gondot jelent, s olykor az átokmondás indokára, természetére, visszaható erejére csak egy másik (másnak tovább adott³¹) átokból, egy külső segítő tanácsadásából vagy magából a felszabadítás aktusából tudunk utólag visszakövetkeztetni.

Az *átok*, a rontás kimondásának további lehetséges okait keresve azt mondhatjuk, hogy az átok a jelentés-adás és jelentés-értelmezés aktusában nyeri el értelmét.³² Egészen pontosan a mesei átkok többségében az átok értelmezése és az átokmondás okának felfejtése megelőzik a jelentésadás miertjének, hogyanjának és időbeli kiterjedésének vizsgálatát. Ennek egészen egyszerű indoka, hogy az átok-jelenség a meseszöveg mondásának jelen idejében hat, s olyan fenoménként kell kezelnünk és reflektálttá tennünk, mint amelyik olyan múltat hoz elénk, amelyik – Lévinas szavával élve – „sohasem volt jelen”,³³ illetve egy olyan jövőre utal, amelyik az átok alóli felszabadulást ígérő/vállaló hős sorsát és a szenvedőét egyaránt megváltoztatja, ha másutt nem a „múltból és jövőnél távolabbi múltban”: az örökkévalóságban.³⁴ A mesében megjelenő örökkévalóságnak nem az eszkataló-

giai beteljesülés a lényegi vonása, hanem a deleuze-i *egybefoglaltság*, mely a sok és sokféle létezés, időbeli történés megragadásakor éppen nem kiszakítani igyekszik a jelenvalóságból, hogy a létezést határtalanul meghosszabbítsa, hanem az *omnia complicans*-ként tételezett Ige módjára „minden lényeket magába foglal, a legfelsőbb egybefoglalásként”.³⁵ Az átok mint a mesekezdet elején még föl sem ismert sorsra irányuló büntetés kimondása (egyben az érintett előli elrejtése) és az ítélet időbeli kiterjedésének meghatározása (a vezeklő előtti elhallgatása) a *beszéd és látás* Gilbert Durand-i izomorfiáját vetíti elénk. Az elátkozottságról szóló beszéd (mint a jelenvaló-lét kimondása) egyfelől megvilágítja a sötétben, elfedtségben rejtekező bűn, vétség mibenlétét és az ítélezés patikamérlegére tehető súlyát. Másfelől a hősök (és a mesét hallgató/olvasó közösség) számára egyértelművé teszi a jövőben, az el-jövendő bizonytalan idejében bekövetkező sorsfordulatot: a kiválasztott/nekirendelt szeretetén, másikért vállalt vezeklésén nyugvó megváltást, a felszabadulást és újjászületést. A látás (mely nem csupán az átokmondó részéről megnyilvánuló jövőbelátás, jövendölés,³⁶ messzire ítézés), a szenvedőt felszabadítani induló hős képességévé is válik, éppen azáltal, hogy a segítőlények egy történetmondás révén megvilágítják számára a saját tulajdonképpeni-létének (*arcának*), lehetséges sorsbetöltésének, ön-azonossága megteremtésének a módját. A másoktól kapott tudás ekként válik egy olyan ideává („használati utasításként” fölfogható sors-történet ígéretté), követhető „fénnyé” (a *tanács*, a *tanítás* s bizonyos értelemben a *tiltás* és *parancsolás* mint a jelen-létet és az eljövendő-létet megvilágosító szó értelemben), melyet a mesehősnek bizalommal és türelemmel kell követnie az előtte álló úton, kiiktatván a szenvedéstől való félelmet, mely akarátát ingataggá tenné, megtörné, lezüllesztené.

Az átok-mondásnak mint kiszabott ítéletet követő vezeklés-történetnek egy másik lehetséges okát Joseph Campbell kötetének *A kaland visszautasítása* fejezetében ekként látja: „A mítoszok és népmesék a világon mindenütt világossá teszik, hogy a kalandra hívás visszautasítása alapvetően annak az elutasítása, ami a hős saját érdekében állna. A jövőt nem úgy tekinti, mint a halál és feltámadás végtelen folyamatát, hanem mintha kizárólag a jelenlegi értékek, erények, célok és kiváltságok megszilárdításán kellene dolgozni. [...] Az áldozatok egy része egész életére a varázslat hatása alá kerül (legalábbis erről szól a fáma), míg másokat sikerül megmenteni.”³⁷

A hős által megváltásra váró lény részéről egy múltbéli (ám számunkra többnyire ismeretlen természetű) kalandra³⁸ hívás el- vagy visszautasítása (mely feltárta volna előtte azt az áldozatot, amit „saját érdekében” kellett volna meghoznia a rituális „halál” közbeiktatásával a jövendőbeli léte érdekében) az „elvarázslást”, a meghatározatlan ideig tartó tetszhalált, gúzsba kötöttséget eredményezi, mely az elátkozottságában várakozót kiszolgáltatja egy „valamikor” érkező idegen lénynek, aki vagy vállalja azt a nehéz feladatot, amivel a meg- és felszabadítása jár, vagy sikertelenül végzi. Az elátkozott a szabadságától megfosztott várakozásban létezik, a reménység *türelmében*, mely a lévinasi értelmezés szerint „a szenvedés passzivitása”,³⁹ ami viszont nem nélkülözi sem az önuralmat (szubjektumának fenn- és megtartását az elátkozó zsarnokságával szemben), sem a megváltására érkező felletti uralmat, a másként-létben is önazonosságról szóló felszólítást mint olyan sür-

getést, amely nem tűr haladékot. A megváltásra vállalkozó, a „szabadító” gyakorta maga sem ismeri „saját érdekét”, olykor a pillanatnyi céljai és szenvedélyei vezérlik, ami akaratának elbukásához, a gonosz külső erők akarata előtti kapitulációhoz vezet: legalábbis az első két próbálkozás alkalmával. Olykor pedig nem ismeri föl a rá várakozó feladat „nehézségét”: magát a lévinasi „predesztinációt”, és könnyelműen, megfontolatlanul, vakmerően tesz ígéretet a megváltandónak, aki bízik az adott szavában: a „*megígéremben*”. Ez esetben megígérni annyit tesz, mint a rám várakozónak bejelenteni itt-létemet és elszánt akaratomat arra, hogy diadalmas-kodjam önmagam félelmei és a szenvedőt rabságában tartó erők ellenem irányuló akarata felett. Az ígéretet bíró lény, látva, hogy a megváltó-hős szenvedélyei és felelőtlen ígéretei okán nem képes eredeti akaratának végrehajtására, felháborodottan teremti le őt, mert az elátkozottságban átélt számlálhatatlan „idő” és megannyi sikertelen próbálkozás a kedvét lohasztotta. A mesék diskurzusában nyomon követhető komoly dorgálással, fejmosással járó intés, fenyegetés, vagy a megfontoltságra figyelmeztetés, az ígéret megtartására felszólítás ezt a feszültséget, a megváltódás elementáris vágyát, a „nekirendelttel” tudatosított felelősséget tárják eléink. Ez esetben a várakozó „teljesen megértő idegenszeretete” munkálkodik mind a felszólításban, mind a dorgálásban. „[L]ehetséges az is, hogy a teljesen megértő idegenszeretet közvetítésén keresztül egy másik személy mutassa meg számomra az üdvömhöz vezető utat; mivel igazabb és mélyebb szeretetet tanúsít irántam, mint én önmagam iránt, ezért világosabb eszmét nyújt üdvömről, mint amilyent én magam elsajátíthatnék.”⁴⁰ Ezt a fajta idegenszeretetet nevezi Lévinas „*jóságnak*”, amikor a másik többet nyom a latban magamnál.⁴¹

3. Az átok hatásában való hit

Joggal vélhetjük úgy, cseppet sem mellékes az átok- és áldás-mondás fenomenológiáját vizsgálva, annak a ténynek az előrebecsátása, hogy e két szóbeli megnyilatkozás ereje és hatása valamennyi kutató szerint a vallási (pogány vagy keresztény) gyakorlattal függ össze,⁴² amire kiváló etnográfusunk, Pócs Éva is rávilágított: „Az ima kezdeti fokon a bizonyos módon és körülmények közt kimondott szó megvalósulásába vetett hiten alapszik, tehát közös gyökerű a ráolvasással. [...] Az átok és áldás szintén közbenjárójával teljesíteti a kívánságot, de nem hozzáfordul, hanem rá hivatkozva, a befolyásolandó objektumhoz. A ráolvasó-szerepben – a mágia eszközeként – használt ima, áldás és átok egyaránt ráolvasásnak minősíthető.”⁴³

A kutatók abban is egyetértenek, hogy csakis olyan közösségben létezik hatékonyan az átok-mondás (vagy áldás-osztás⁴⁴), amely hit- és hiedelemvilága kontextusában komolyan hisz a kimondott szó erejének megfogadásában. (*Hinni* a felettes hatalom, Isten vagy újabban – Marquard szavával – a „vetélytársaként” emlegetett sors létezésében, vagy az abszolút parancsolónak alávetettség komolyságával vagy sehogyan sem lehet). Ezért is mondja Kríza Ildikó, hogy az átok úgy fejt ki hatását, s úgy is írható le, mint „egy kívülről hallott szó”.⁴⁵ Kívülről vagy felülről hallott szó, vagy miként Zuthmor mondja „egy hangos tett”, mely kiszáratva bizonyult eseménykort indít el. Gyulai Pál írja az *Adalékok népköltészetünkhöz* tanulmányában: „Az átok népünknel meglehetősen nagy szerepet játszik, nemcsak mesé-

iben, hol a vezeklést és bűnhődést látszik jelképezni, hanem dalaiban, balladáiban is, hol inkább a bosszú és fájdalom költői kifejezése, természetesen azon hit alapján, hogy isten az *igazságos* átkot meg szokta hallgatni, mert már bölcs Salamon tanítja *Példabeszédeiben* (26 r. 2.) »Miképen a madár elmegyén és fecske elröpül: azonképen az *ok nélkül való* átok nem száll az emberre.«⁴⁶

Ebből a citátumból az is kiderül, hogy megfelelő, a bűnt leleplező és mások számára is láthatóvá tett indok nélkül nem lehet hathatós átkot mondani valakire. Vagyis ha az átok-formula feltűnik a szövegben, a mesemondó és a mesekutató feltételezi mind a múltban már egyszer megtörtént bűnelkövetést, mind a hős közösségtől való eltávolodását, amelyek titokzatos voltukban újra élénk állnak megoldandó problémaként.

Azt is látni fogjuk, hogy népmeséinkben az átkot mondó lény már nem rendelkezik az „égi hatalmak” teremtő/pusztító erejével. Részben olyan lény, olyan varázsló – akiről Róheim Géza beszél –, „akinek meg van a rontáshoz szükséges bűvös tárgya”, amit a hősnek el kell lopnia (esetenként vissza kell szereznie). Részben olyan lény, aki egy ellene elkövetett bűnért (róla való megfélemlítésért, őt ért visszaütésért, valamilyen szándéka elhárításáért) mond átkot, s e büntetés kivételével a mesemenetet is alakítja. Előfordul, hogy az elátkozott hős (akinek titkát a másik minden fogadkozás, eskütel és ígéretvés ellenére is leleplezi), továbbadja az átkot, egy betéttel kiegészítve, még inkább továbbszöve a mesemenetet: ez az eset, „amikor az átkot maga a szereplő mondja, természetesen a történettel folytonos eseménysort ad.”⁴⁷ A – valamilyen állati bőrben létezésre ítélt – titkát eláruló maga is bűnt követ el, s a neki továbbadott átokban benne rejlik az üdvösség lehetősége is, amiről Assmann beszél: „Végül a bűn az üdvösség valamilyen fogalmát előfeltételezi, amikor is az üdvösség többet jelent a földi együttélés pusztasikerénél. Ezt az üdvösséget olyan ígéretként és jutalomként értelmezhetjük, amelyet egy legfőbb tekintély tűz ki egy adott norma teljesítői számára. Ez a legfőbb tekintély ígéreteivel szorosabban kapcsolja magához az embereket, mint pusztán a felügyelet és büntetés intézményeivel. E különleges viszony jellemzésére olyan fogalmak kínálkoznak, mint a szerződés, a szövetség és a hűség.”⁴⁸

A hős ugyanis a scheleri „szabadon vállalt kötelezettség” értelmében nem csak önmagáért felel, tartozik felelősséggel, de az emberekkel való viszonyában (a buberi értelemben: „viszony csak Én és Te között történhet”⁴⁹) a másikért, a neki rendeltért is, „aki elfogadta saját kötelező jellegű ígéretet”,⁵⁰ és persze a másik is őerte, amennyiben a *reszponzív-etikán* nyugvó tökéletes viszonyt akarnak egymással létesíteni. E közös sorsra, szerződésre, szövetségre mutat kitérő példát az egyik Cifra-mesénk: „Nono, Te Lentelen királyfi! Mikor te születted, abba a percben születtem én is. Te születted a bűnös földön, én születtem a tündérek sorjába. De a te csillagod felment az égbe, az enyim melléje ment, mikor én születtem. Ez a csillag minden gyermeknek az életjelzője. Ha hetedik ország széliben lesznek egymástól, úgyis egymásé kell legyenek. Én tudom, hogy mikor eljött az idő, le kellett jűjjenek a bűnös földre, s egymásé kell legyünk. De ha én tudom, hogy egyik sárkánytól a másikhoz viszel, soha az Óperenciás-tenger partjára vissza nem jűttél volna.” (*Az aranyhajú gyermek*)⁵¹

A szabadító-hős e fenyegetés, pontosabban számonkérés hallatán joggal gondolkozhat el azon: honnan tudja a „tündérek sorjába” emelkedett lény, hogy én neki vagyok rendelve? Mit tudhat még rólam (viszonyulásaimról és mulasztásaimról, eltávolodottságomról és elkötelezettségemről), amit én nem tudok magamról? Mi köze ennek a lénynek az én előző, elődeimhez kötődő életemhez, amiről én nem tudok semmi bizonyosat, ellenben ő mindent tud? Ott volt-e akkor is, amikor a sorsom kimondatott? Netán ő, maga a sorsistennők kegyeltje? Vagy az a lény, aki a sorsomat szövö? Mégpedig abban az értelemben, amiről Dumézil beszél a sors kapcsán, hogy „ritkán erőszakolja meg az embereket, elég neki, hogy a – természetükénél, rendeltetésükénél fogva – bennük rejlő képességek és gyengeségek kifejlesztésében segítse őket.”⁵²

4. Az átok-történet

A mesében az *átok* olyan szó (elmondott történet), mely kimondása után el kezd „viselkedni”/cselekedni/hatni abban a közegben és létezőben („sorsában”), amelyben és akire vettetett. Az átok (akárcsak a bibliai értelemben vett Ige⁵³) egy adott pillanatban létezővé válik, némi túlzással az is állítható róla, hogy élőlényként áll előttünk,⁵⁴ *aki*: elborzaszt, megbénít, megdermeszt, átalakít, maszk mögé kényszerít, elragad, mélybe ránt, nem ritkán holttá lényegít. Az átok úgy viselkedik, mint a szabadjára eresztett, piszkoskodásban és gonoszkodásában, másoknak való ártani akarásában kimondatlan jó kedvét lelő ördög/gonosz, aki a mese narratívájában egyszer csak bejelenti igényét arra, hogy az ő külön kis történetét, magát az artikulálatlan vagy alig kibontott/feltárt átkot meséljék el. Éppen úgy, ahogy az „*Isten szeretet*” történetét, melyet ekként mesélnek el: „Isten élet és halál egységének *eseménye* az élet javára”.⁵⁵ Ilyeténképpen az ördög/gonosz folyamatos jelenléte (valamilyen formában/alakban) a mese menetében, egyfelől azt sugallná, hogy *ő maga* is részese (részese szeretne lenni) a teremtésnek, a teremtett fiktív mesei világnak – kiváltképpen is azért, merthogy a sors bevezetésével Istent detronizálták.⁵⁶ Másfelől arra világít rá, hogy az átok mint *rosszat előidéző esemény* a sorsot előszörre tragikus irányba viszi, látszólag az élet ellenében, de az átok-levetés után a kiteljesedő élet érdekében szüntelenül jelen van és hat a parasztság életében.⁵⁷ A mesemondó a parasztság „*rossz-tapasztalatát*”⁵⁸ kivetíti a mese kezdetét meghatározó elátkozottságra, a szenvedést okozó hiányra és a normális rend elviselhetetlen kizökkentségére, melyet a boldog végetérésben szükségképpen felold azáltal, hogy egy új rend kialakulását, a hősök közti kibékülést teremti meg.⁵⁹ E kezdet kapcsán érdemes odafigyelnünk Marquard megjegyzésére, miszerint az emberek „[élete] közjáték: ahol megszakad, ott van vége, de ahol kezdődik, az sohasem a kezdet. Mert a valóság – elébük vágva – már mindig is ott van, és nekik kapcsolódniuk kell. Senki emberfia nem abszolút kezdet: mindenki azzal él együtt, amit előtalál, és ami fölött nincsen hatalma.”⁶⁰

A mesemondó intenciója kapcsán sokat és sokszor emlegetett *vágykielő* és *igazságszolgáltató jelleg* már eleve utal a paraszti közösség mindennapjaiban megélt szociális rossz-tapasztalatára: arra „amit előtalál”, a munkás életnek mint igazságtalanságokkal, veszedelmekkel, bajokkal sújtott „olvasatára”, ami nem más,

mint az elkárhoztatott-lét megértettsége.⁶¹ Evvel együtt a két szociális „jelleg” további szimbolikus többlet-jelentést sugároz a létezés kizökkenségre: a káoszra, az „élet komolyságával és általános rendjével ellentétesre”,⁶² a hiányra, a szükség-re, az ínségre, a betegségre, a szenvedésre, az elátkozottságra, melyeket hajlamos is a titokban és elrejtettségben lévő, egyéni és kollektív bűn következményeként fölfogni.

A fentebb említett és lehetségesként tételezett „*Ördög átok*” el-beszélése, a maga feltáratlanságában is nyilvánvalóan kettős természetű mondás: egyrészt önelmesélés (a gonosz önátadása/történetbe keveredése), másrészt a rossz-tapasztalat: az elátkozottság, a szenvedés, a halál tornácában létezés el-beszélése, tegyük hozzá rögtön, egyugyanazon történeten belül. Ez a kettős beszéd, pontosabban a Foucault által jelzett „nyelvi megkettőződés” a meseszerkezeten belül is tetten érhető. Mivelhogya a hősnek a – mesemondó által elénk tárt – történetét megszakítja az átok-esemény mesebetétben való elmondása és értelmezése, a gonosz jelenlétének, időbeli működésének és egzisztenciára/sorsra hatásának a tudatosítása az álomfejtés vagy tanács/útmutatás segítségével révén, ami visszautal a mesekezdetre és az egész (többféleképpen és több aspektusból olvasható) narratívumra.⁶³ A kapott/hallott tudásra való ön-reflexiónak (interpretációs műveletnek) mintegy retroaktív jellege van: az egész elmondott történetet világítja be visszamenőlegesen, a jelen olvasatában. Annak a korlátozottságnak a tudomásulvételével persze, amiről Lévinas beszél: „Az utólagosság ténye nyilvánvalóan jelzi, hogy a konstituáló megjelenítés nem állítja vissza az absztrakt örökkévalóságot vagy a pillanat kiváltságát, hogy minden dolog mércéje legyen”.⁶⁴

5. Az átok mint a szenvedésre irányuló ítélet

Az átok-mondó valójában nem a „szemtől szemben egyenességére” számot tartó beszélgetőtárs, aki gyakorta nem is hozzám szól, „hatalma tudatában” elbeszél felettem, kinyilatkoztat egy olyan transzcendens időben és térben, melyben beszédének inkább csak *tárgya* vagyok, mintsem alanya. Feltárukozásomat, pőreségemet, társas viszonyomat nem is óhajtja, épp ellenkezőleg, távol áll tőlem, uralkodik rajtam és hatalmát gyakorolja felettem. Kimondott, rám dobott/vetett átkával korlátozza a szabadságomat, erőszakot követ el rajtam, megsemmisíteni szándékozik, hiszen nincs is más célja, minthogy megkössön: a *szenvedésben*. Az átok-mondó ekként éppúgy viselkedik, mint a halál, mely folyton közelít felém, anélkül, hogy pontos érkezését bejelentené, s erőszakos fenyegetésével folytonos bizonytalanságban, félelemben és rettegésben tart.

A szenvedés alatt, a vezeklő bűnös lény pokoljárása során érintkezik a halál bitorodalmával: a tornácában áll. A bűn és a halál, a bűnhődés és alvilágtól fermentálódás nem csupán etikailag tartozik össze, a bűnös-lét ontológiai értelemben vett halál, aminthogy erre a mítosz és a mese minden esetben rámutat. Elátkozottságom tudatosítása (mely valós bűnöm vagy „bűn nélküli bűnöm” miatt rám kiszabott és beláthatatlan időintervallumig tartó fátum felfogása), nem okoz nagyobb gondot, mint a láthatatlanul és váratlanul érkező halállal,⁶⁵ mint a létezésben amúgy is rám váró sorssal való szembenézés. A közelítő halál félelmet kelt, aggo-

dalommal tölt el, külső akaratként erőszakosan fenyeget: „A halál erőszakja mint zsarnokság fenyeget, mint ami egy idegen akaratból ered.”⁶⁶

Ám hiába fogadom el, teszek úgy, mintha elfogadnám hatalmát, csak hogy rászedhessem, bekövetkeztét semmiféle csellel nem háríthatom el.⁶⁷ A fenyegetettléttel való megbarátkozás végül is a vég, a végső óra, a minden kétséget kizáróan eljövő eljövételének tudomásul vétele, maga a lévinasi *elnapolás*, amikor az ember a „halál elkerülhetetlen erőszakjával szembehelyezi saját idejét”, s ennek az elnapolásnak (mely a halál szüntelen fenyegetése alóli felszabadulásnak mint az eljövétel órájának kitolása) az élvezete is. A reménység, hogy a korlátozott időintervallumban való halálomból (az elátkozottságból mint megkötöttségből) felszabadulok, a mesében több lesz, mint ígéret, épp ez jogosít föl arra, hogy saját akaratomat érvényesítsem, amikor a hozzám érkezőtől, a nekem hűségét bizonyítótól elvárom akaratának hősiességét bizonyítását.

A mesemenetben feltűnő átok, mely gyakorta csak mint „egzisztenciális most” érhető tetten, egy „el-nem-mesélt történetként”, a hős által elszenvedett, vele megtörtént eseményként értelmezhető. Ricoeur ennek kapcsán kiemeli a „*behálózottság*” szituációját: „A behálózottság – úgy látszik – inkább ’előtörténete’ az elmesélt történetnek, amelynek kezdőpontját az elbeszélő (narrátor) választja meg. A történetet ez az ’előtörténet’ kapcsolja a nagyobb egészhez, ez ad neki ’háttérét’. Ez a háttér valamennyi átélte történet pikkelyszerűen egymáshoz kapcsolódó ’előszövegtéből’ áll. Az elmesélt történeteknek tehát ’ki kell emelkedniük’ (’auftauchen’) ebből a történetből. [...] Történeteket elmesélni, követni, megérteni csupán ezeknek az el-nem-mondott történeteknek a ’folytatását’ jelenti.”⁶⁸

Az egyes meseszövegek kimondottságában, de nem feltárulkozottságában ható konkrét *átokról* (mint életeseményeket és lételemélységtételeket jelen időben alakító történetről) azt nem tudhatjuk, hogy a múltban mikor mondatott ki és a hősön kívül másnak is kimondatott-e, miként az sem tudhatjuk, hogy a büntetés/vezeklés miféle formáját vonja maga után. Ha azt feltételezzük, hogy a meseszövegben élénk álló „elátkozottság” egy olyan már a múltban elkövetett bűn eredménye, aminek levezeklése előttünk történik, joggal mondhatjuk, hogy az elátkozott a múltban nem volt képes „saját tapasztalatként” megértetté tenni a bűnét, ezért ítéltetett el. Ez a hiány, a tett elmulasztásának a hiánya, olyasfajta kalandokba sodorja a saját bűnével szembenézni nem óhajtott, amelyek kényszerként hatnak rá: az adott életszituáció újra-megélésére kötelezik. Ekkor a megmutatkozó elátkozottságot mint a ricoeuri „előtörténet” adja a mese „háttérét”, melyet mint ki-nem-mondottságot kell felfejteni, hogy a mesében az elhallgatások, a titkok, a „tudást” szolgáló mesebetétek adják a folytatást, amiben élénk tárul egy vezeklés-történet, mely bár ismeri a véget: a halált, mégis egyfajta mesei eukatharizist érdemel, az egybefoglaltság értelmében.

Világosan kell tehát látnunk időbeni és térbeni elkülönbözöttségében az *elátkozottságot* (mint egy múltbeli megoldatlanságot, faktumot) és a meseszövegben élénk álló *fátum-mentesítésre törekvést*. A mese jelenében történő vezeklés – mint a múltban „megoldatlan” életszituáció újra-megélése – arra kényszeríti a hőst, hogy az újra (megint és másodszorra) elő-álló „feladatra” adandó interpretációja magát az átkot és a fátum alóli felszabadulást a közösség számára paradigma

értékűvé tegye. Ezt hangsúlyozza a balladahagyományban az átkot elemezve Kríza Ildikó is: „az átok mint ítéletmondó formula a morális tartalom helyesebb értelmezéséhez segít”.⁶⁹ Részben azért, amit Assmann hangsúlyoz, hogy a vétek nem csupán az egyént/bűnöst, de mindig a közösség egészét érinti.⁷⁰ Ellenkező esetben az következik be, amit Eliade egy helyütt kiemel: „két-három évszázad elmúltával a történeti események módosulnak a közösség emlékezetében. Az archaikus lelkiesség formáiba az egyedi nem tud beépülni, csak a példaadó.”⁷¹

Bátran mondhatjuk, hogy nem túl gyakori az a meseváltozat, amely a sorsszerű találkozás pillanatában rögtön feltárja az elátkozott és a „megváltásra kijelölt” diskurzusában az átokmondó valódi kilétét, az átokmondás/vetés pontos okát, a kimondott átok/bűnhődés időtartamát, s az el- vagy átváltoztatott létállapotból megváltás mikéntjét és az újjászületés utáni sorslehetőséget is. Ilyen ritka példa a Dobos Ilona gyűjtötte Kovács Károly mese: a *Kígyó királykisasszony*, mely elemzésünk szempontjából a legtöbbet árulja el: „– Ne bánts engem, te királyfi, én egy elátkozott királylány vagyok. Már hét esztendeje itt élek az erdőben. Kígyó képében, elátkozott egy vén boszorkány, akinek ott van az erdőben a háza és az elátkozott engemet. Mert annak a boszorkánynak van egy fia, és az rabolt el engemet a királyi palotából. Mert az egy rablóvezér, és azt akarta, hogy legyek a felesége. [...] Most pedig elmondom neked te királyfi, hogy átkozott el a boszorkány. Hogy majd csak úgy szabadulok meg a kígyó testemtől, ha egy királyfi háromszor megcsókol, így ebben a kígyó alakomban. És ha én háromszor a kígyónyelvemmel a szádba ölthetem. Akkor én átváltozok újra királykisasszonynak. Azért átkozott el így a boszorkány, hogy gondolta, hogy ilyen királyfira sosem találom a kígyó alakomban. Így gondolta a boszorkány, hogy örökre kígyó maradok. De hát ha ezt megteszed, amit neked elmondtam, akkor boldoggá teszek. És hozzád megyek feleségül.”⁷²

Az elátkozott királylány már hét esztendeje él az „erdőben” (a földalatti világban), és az oda érkezőnek „kígyó képében” jelenik meg, válik láthatóvá. (Finom költői distinkció a „képében” kifejezés az alakkal szemben, hiszen a képhez a hallgatói/olvasói képzeletben a *kígyó* összes mitikus aspektusa, lényéhez hozzátapadó képzelete egyszerre elevenedik meg.) Elátkozottá vált, vagyis a boszorkány *bűv*ével: rontó, károkozó erejével szabadságától megfosztotta s a világtalan („vak”/sötét) alvilágba kényszerítette, hogy képtelen legyen bárkivel is kommunikálni, interperszonális szituációba lépni. Ezt még azzal is súlyosbította a boszorkány, hogy a megváltónak/felszabadítónak „kígyó alakjában” kelljen őt megcsókolnia, mégpedig eléggé szemléletes módon akként, hogy „kígyó nyelvemet a szádba ölthetem”. A *kígyó-nyelv* kifejezés többletjelentést hordoz; jelen esetben utal az elvárásolt/elátkozott királylány rejtett vétségére, vagyis álnok, vádló, kegyetlenül rágalmazó természetére, amiről nem szívesen beszélne.⁷³ Ezért kell avval kezdenie önreprezentációját, hogy „Ne bánts engem, te királyfi”, és zárnia egy narratívát erősítő/hitelesítő mesei fordulattal: „boldoggá teszek”. Az etikai parancsra – „*ne ölj!*” – figyelmeztetés egyszerre védekezés (mely az „ismeretlen” másik, a szabadító gyilkos akaratának elhárítására irányul) és ön-elmondás, mely a beszédben összefüggést teremt egy ígérettevéssel, az egyesülésben, boldogságban levés ígéretével: „És hozzád megyek feleségül”. Az ígéret nem oszlatja el rögtön a királyfilban a kí-

gyóként létezés okozta félelmet, miként a nyelvöltögetéstől – mint a néma beszéd-től és a megváltás egyedül lehetséges módozatától – való borzongást sem. Okkal-joggal feltételezheti, hogy esetleg „kígyót melenget keblén”, vagyis jósága fejében gonosszággal fog fizetni a királylány felszabadulása után, mintegy ígéretét megmá-sítva. A diskurzusukban történő tényfeltárás, a múltban történetekre visszautalás: „most pedig elmondom neked te királyfi, hogy átkozott el a boszorkány”, csak egyfajta érvelés ez, nagyon is szubjektív „olvasata” a múltban történeteknek: a boszorkány fia/ralóvezér általi elrablatásnak és fogva tartásnak. A transzfiguráció révén kígyóalakot öltött királylány látens/feltehető bűnössége kimondatlanul marad, ám „képéhez” köthető vádló, kegyetlenül rágalmozó természete megengedi azt az értelmezést, hogy szorult helyzetében megint csak „vádaskodik”, amikor ralóvezérnek kiáltja ki az őt feleségül venni szándékozót: „kígyót, békát *kiált* rá” pusztán azért, mert nem tetszik neki, nem *a* megfelelőnek tartja. A felszabadításra vállalkozó királyfi sem lehet nyugodt afelől, hogy a megváltás (a kígyónyelv szájába öltése) után nem jár-e éppen úgy, mint a boszorkány fia, hogy tudniillik kíméletlen visszautasításban részesül, amit egy kis vádaskodással, álnok beszéddel könnyen megmagyaráz a királylány jötevőjének. (Azt a kérdést is feltehetjük: ha egy újabb jelölt tűnne fel, akinek sem az átokról, sem a felszabadításról nem lehet tudomása, a „kígyónyelvűségnek” miféle más aspektusával kellene megküzdnie?) Erre utal a mesemondó is, amikor a huszárjait megtizedelő és emiatt királyi apja által száműzött huszárcapitány maga is eltűnődik: „Akkor a királyfi elkezdett gondolkozni, hogy megtegye-e azt, amit a kígyó mondott neki. Gondolta magában a királyfi, ő úgyis száműzve van, hát megcsókolja a kígyót háromszor.” (347.)

Hogy nem egészen alaptalan (és a mesei szituációtól sem idegen) ez a fajta szövegértelmezés, mármint hogy a megváltandó királylány szavai kétséget, gyanakvást keltenek a segítségére siető hősben, arra példaként szolgál Jakab István *A Feketebéli király* című meséje.⁷⁴ Mindemellett ott rejtezik az a másik veszély is a felszabadító számára, hogy a kígyónyelv magába fogadása révén, az ismeretlen másik arca mögött lappangó lénye s „nyelve” (beszéde és testrésze) által feltárulkozó „személyessége” érintése révén nem válik-e maga is *azonossá* a kígyóalakot öltött királylánnyal? Nem változik maga is szörnyé, bűnössé, álnokká, akinek az idők végezetéig ott kell maradnia a pokolban? Az elátkozott másik kígyóként és emberként megnyilvánulása hadra fogta a hős emlékezetét: önmagáról szóló beszédét, miszerint egész gyermekkorában és huszárjaival is „rossz volt”, amiért száműzték, vagyis egyfajta kiátkozottságban részesítették. Meglehet az elátkozott, pokolra jutott királylány éppúgy vágyik a csókra, mint a holtak az élők vérére.⁷⁵ A királyfi pedig szorult helyzetében, mondhatni „nyelvi szorultságában” sem habozik sokáig, hogy megtegye a kérést, válaszoljon a felhívásra: vagy együtt üdvözülnek, vagy együtt maradnak a pokolban, ez eljövendő létük, a rájuk mért sors szerint. Ezen szöveghermeneutikai feltételezések akkor sem hagyhatók figyelmen kívül, ha tudjuk: a mesei megváltás legfőképpen a szereteten, a megelőlegezett és megtartott bizalmon, a másik előtti feltárulkozáson, a kölcsönös felelősségvállaláson alapszik. Mindennek hiányában nem lehet semmiféle átok alóli felszabadulást remélni; elegendő, ha csak a szeretet elhalványul, háttérbe szorul, máris egy olyasfajta magányosságra, elkülönülésre ítéltettség következik be, mint az *unalom-*

átok esetében. Ez azon ritka mesei átok-fajták egyike, amelyik felülírja az elátkozott hős és a fogságból megszabadított kedves „boldog együttlétének” megszokott narratíváját. A mesemondó mintha igazolni akarná Sesztov élet és halál kérdéséhez viszonyuló létezőket leegyszerűsítő létdramaturgiája feletti ítéletét: „Ha az ember élete könnyen zajlana, és könnyű, kellemes halállal végződne, akkor az ember bizony a legmulandóbb élőlény lenne.”⁷⁶

Ez a mesemenetben másodlagos vagy kései átok részben a kalandosság szolgálatában áll, részben Cifra emberismeretéről, az emberi lény állhatatlanságáról, a bűn ciklikus ismétlődéséről s a másikért való folyamatos megküzdés szükségességéről is szól.

„– Nem tudlak hazavinni, felülmúltatok az életemet. Vida, szeretitek egyik a másikat! Ettől fogva legyen unalom az életetek! Úgy megunjátok egyik a másikat, ahol hagyjátok, ott kapjátok! Maradjatok el egymástól, és unjátok egyik a másikat! Ettől a perctől fogva unalmatokban két úton induljatok el! Ha elmaradtok, úgy elfelejtkeztek egyik a másiktól, hogy soha eszetekbe se jusson!

A vénasszony akkor mérgiben úgy földhöz ütötte magát, hogy kétfelé hasadt. A varjak káromva reászállottak, és leghamarább a szemit ásták ki ennek a bűdös vén ördöngös szülének.

Ezek kecskebukát vetnek, lesz Vida, lesz Rájner. Megindulnak ketten, de az unalomátok fogta őket, hogy az úton, *az út két szélén mentek, egyik a másikhoz nem szólottak.*” (CJ *Rájner* 168.)

Az egymáshoz nem szólás, a megszólíthatatlanság és hallgatagság, a megnyílás hiánya okozza a másik iránti közömbösséget, a további felelősség-nem-vállalást, ami szükségképpen vezet az egymás melletti „elhaladáshoz”, a külön úton járáshoz, a fele-társág (másképpen az „egység”) érzetének köddé válásához. Kerényi pontosan megnevezi a házasság, a két fél-ember összetartozásának a zálogát: „A bizalomról van itt szó, a legszélsőségesebb odaadásról és leplezetlen önmagát kiszolgáltatásról (a ’bizalom’ egyszerű görög kifejezése ezt jelenti), amelyben a tisztán testihez is hozzákapcsolódhatnak az ’igaz’ jelző”.⁷⁷

Végül vegyünk még egy másik nem túl gyakori mesét, a szlovák *Matej, a nagy király és Uljana, a nagy királyné* meséjét, melyben az átokkal sújtott lény töredelmesen meg- és bevallja a saját bűneit, s az elátkozottságot jogos büntetésül kirótt vezeklésként fogadja el.

„– Figyelj rám, Matej. Amint tizenkettőt üt az óra, fejezz le!

– Már miért fejeznék le?

– Megmondom én. Boldogtalan királyné vagyok, bűnt bűnre halmoztam, az uramat megöltem, a bátyja átkozott el, hogy addig fogok itt ülni, amíg Matej, az ártatlan ki nem szabadít. Így aztán háromszáz éve ülök itt a trónon.” (92.)

Bűnét, melyet sokáig rejtegetnie kellett férje és népe előtt, Matej előtt kell nyíltan megvallania, s feltárja lényegét is, mely a közösség rendjét sérti: „ez a bűn a legarchaikusabb körülmények között, primitív népeknél különösen a nők házassági hűtlensége, de általában azoknak a határoknak a megsértése, amelyekkel kultusz és szobás, vallás és társadalom a nemiség teljes szabadságát korlátozza.”⁷⁸

A mesében a „bűnt bűnre halmozó” királyné primordiális bűne: (megzabolázhatatlan *kirkéi szenvedélye* miatt az egész közösség bűnhődik), s annak követke-

ménye: elátkozottá vált egész városa és népe, Matejban azt a dilemmát kelti, hogy neki (akit a két bátyja ármánykodása révén szintén a bujaság vádjával ítétek el ártatlanul kedvesével együtt), joga van-e egy másik lényt „lefejeznie”. Az a kérdés vetődik föl benne: a hozzám közelállók, a testvéreim bűne miatt netán kevésbé súlyosnak tűnik a másik bűne? Saját jelleméből és tapasztalatából kiindulva Matej joggal feltételezheti, hogy a királynő is egyfajta ármánykodás, gonosz szándékú ártani akarás rabja, ezért is húzódozik a gyilkosság mint főbűn elkövetésétől: „No de azt mégsem tehetem, hogy levágjam a fejed?” A királyné biztatása (mely lényegileg nem a bűnbánatra, sokkal inkább az átkozott létből elmenekülés/felszabadulás szándékára utal): „Tedd csak meg, mert különben újabb háromszáz évig itt kell ülnöm, amíg nem jön egy másik Matej”, az elkövetett bűn természetére és súlyosságára ébreszti a hőst. Ez a *parancsolás* – mint további ellenállást és időrabló hezitálást felfüggesztő beszéd – vajon valódi bűnbánatot takar-e, vagy csak az évszázados szenvedés megünasáról való beszéd? Az ítéletként kiszabott vezeklés hosszúra nyúló időtartama önmagában nem indokolja a bűnhődés megelégedését, ha és amennyiben a bűn még nem vált megbocsátottá. A vezeklést, járjon az bármilyen szenvedéssel, a bűnös részéről nem lehet megunni, mondhatni: neki nem áll módjában megunni, mintha önként választotta volna „kedvtelésként”, miként a rá kiszabott bűnhődést sem úszhatja meg a mese törvényének szellemében. A másvalaki általi felszabadítás és a tehertereltől megszabadulás óráját nem ő jelöli ki: számára az már kijelöltetett, éppen úgy, mint a megváltásért elvégzendő feladat. Ez talán a mese legfőbb *kompenzációja* az emberi történelemben minduntalan visszatérő és az emberi akaratot korrumpáló igazságtalansággal szemben, hogy tudniillik a „tagadhatatlan rosszat legalább kiegyenlíti valahogy a jó”.⁷⁹ A mi esetünkre lefordítva ez annyit tesz, minthogy lehet valaki bármilyen gazdag és hatalmas király vagy királynő, a százalmas bűnét nem palástolhatja, a bírakat nem vesztegetheti meg, a közösség törvényét semmiféle turpissággal nem írhatja felül, s a világban sehol sincs olyan félreeső zúg, ahol meghúzhatná magát: mert kiközösített és akként is kell léteznie, amíg a megváltás órája el nem érkezik. S akkor is azzal a tudattal kell élnie, amit Lévinas olyan megrendítően mond: „a megbocsátott lét nem ártatlan lét.”⁸⁰

JEGYZETEK

1. E. Lévinas: *Nyelv és közelség* (fordította: Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1997. 105.

2. Tengelyi: *A bűn mint sorseseemény*, Atlantisz, Bp., 1992. 107.

3. Azt is jelezni szeretném, hogy szövegforrásaim a kárpát-medencei mesehagyomány köréből valók, aminek ismeretében bátran állíthatjuk, hogy különböző nemzetekhez, etnikumhoz, kulturális örökséghez, vallási felekezethez kötődő, vagy egyszerűen csak földrajzi értelemben egymástól távol-lévő mesemondó közösségekben egyaránt megteremtődnek, áthagyományozódnak, olykor egymástól megtermékenyítődnak ezek az átok-jelenséget rögzítő, elátkozottságot mint bűnhődést levedlő, egzisztencia-karaktert képviselő mesevariánsok. Ricoeur beszél a Hegel által *erkölcsiség* címszava alatt tárgyalt szokások, erkölcsök kapcsán arról, hogy az egyes cselekvések értelmezéséhez nagyban hozzájárul a genetikai kódokat felváltó kulturális kódok figyelembe vétele. „A cselekvéseket egy kultúra immanens normáinak függvényében becsülik vagy értékelik, azaz ítélik meg egy erkölcsi preferenciaskálán.” P. Ricoeur: *A hármás mimézis* (fordította: Angyalosi Gergely). In.: Uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris, Bp., 1999. 266. Amikor a kárpát-medencei bőséges és sokszínű meseha-

gyományt egységben, másként szólva: az évszázadok óta együtt élő, ámde különböző népek meséinek egymásra-hatásában, egymásra-vonatkozásában igyekszem tárgyalni és láttatni, épp ez az erkölcsi preferencia-skála az egyik legfőbb ok az összevetésre. Továbbá itt érdemel figyelmet, amit Gyulai mond Csengerynek az Ipolyi felett gyakorolt kritikája kapcsán: „[...] bővebben kifejti Csengery, hogy ember embertől, nép néptől hogyan vesz át szokat, eszméket. E kölcsönzés, e külső hatások eredménye egy részben a belfejlődés, a haladás. [...] lehetetlen föltennünk, hogy a nyelvcserevel valamely népfaj egész szellemi világa azonnal átváltozzék, hogy a megmagyarosodott helységekben a dajkák azonnal megszűntek volna mesélni s az öregek és az átváltozott új ivadékok között egyszerre szakadt légyen meg minden szellemi közlekedés.” *Ipolyi Arnold élete és munkái*. In.: Gyulai Pál: *Bírálatok (1861-1903)*, MTA, Bp., 1911. 307–308.

4. Tengelyi: i.m. 48.

5. M. Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* (fordította: Berényi Gábor), Gondolat, Bp., 1979. 741.

6. Kerényi Károly: *Az örök Antigóné*, Paidion, Bp., 2003. 275–283.

7. Uo. 278.

8. Scheler: i.m. 742.

9. „A szolidaritás elve tehát egyúttal azt is kimondja, hogy minden egyes embernek az összes többiekkel együtt vállalt közös felelőssége nem sajátos, ígéreteken és szerződéseken keresztül megvalósuló kölcsönös elkötelezettségeken alapul, amelyek révén 'szabaddon' átvehető lenne a felelősség erkölcsi értékállások megtételéért vagy elmulasztásáért, hanem megfordítva, a saját vagy önfelelősséget eredetileg mindig kíséri az együttes felelősség az ilyen végrehajtásokért és mulasztásokért.” Uo. 743–744.

10. «Le langage porte toujours en lui même la promesse de sa vérité.» François Nault: *Qu'appelle-t-on promettre? Jacques Derrida et la religion*, Théologiques, vol.6. no. 2, 1998. 119.

11. Kerényi: i.m. 276.

12. Lévinas: *Teljesség és végtelen* (fordította: Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 200–201.

13. „Scheffelowitz és Güntert hívta föl a figyelmet rá, hogy számos nyelvcsaládban a 'megkötözés' aktusára utaló szavak 'rontás' értelemben is használatosak: például török-tatár nyelven a *bag*, *bazs*, *bozs* egyszerre jelent 'rontást' és 'fonalat, kötelet'; [...] a latin *fascinum* ('bűbáj', 'rontás') rokonságban áll a *fasciá*-val ('kötés', 'kötél'), valamint a *fascis*-szal, ami köteget jelent; ligare annyit tesz, mint 'összekötni', míg a ligatura a megkötés aktusát jelenti, de azt is, hogy 'megbabonáz' és magát a rontást is.” Eliade: *Mágia és vallás*, In.: Uő: *Képek és jelképek* (fordította: Kamocsay Ildikó), Európa, Bp., 1997. 146–147. Tharan-Trieb Marianne írja a 'bog' és 'bogoz' szó eredetét vizsgálva: A kötni – tamil: *kattal*, *kattalei* parancs, *kadam* kötelesség, *kuttei* béklyó, betegség, *kassu*, *kassattam* öv. A viharistenek fontos tartozéka volt a kötél, fonadék, fonal – valamiféle levezető kötél az égből a földre. Kabay Lizett (1921-2008) az ókori ábrázolások számtalan példáját említi, kiegészítve a magyar díszítménykincs vezetőkes mintáival. http://www.magtudin.org/tharantrieb_marianne_orokelet.htm

14. „Olyan múlt, mely nélkülöz mindenféle hivatkozást a jelenlétre naivan – természetesen – jogot formáló azonosságra, amelyben mindennek kezdődnie kellett. Íme, így vet vissza engem a felelősség valamihez, ami soha nem volt az én vétkem, sem az én cselekedetem, ami soha nem állt hatalmamban, sem szabadságomban, soha nem volt a jelenlétemben, és soha nem merült fel emlékezetemben.” Lévinas: *Diakronia és megjelenítés*, In.: *Nyelv és közelség*, 200.

15. Érdemes megjegyezni, hogy még Dumézil is a Kacska és Dévadzsani átok-váltása nyomán az átok hátterében a *baragot* jeleníti meg. G. Dumézil: *Istenek és démonok között egy varázsló*, In.: Uő: *Mítosz és eposz* (fordította: Freidl Judit), Gondolat, Bp., 1986. 232.

16. Róheim Géza jegyzi meg a varázsló kapcsán: „varázsereje amely most már személyiségének lényegévé válik, lassanként a természet minden változása és állapota mögött rejlő ultima causa alakját veszi fel. A primitívek filozófiájának ez a sajátos produktuma egy tekintetben azonban végig magán viseli eredésének bélyegét, mert elsősorban mindenütt a *feszült idegállapottal, fokozott izgalommal járó cselekvések vagy érzések jelzésére szolgál*.” In.: *A varázserő fogalmának eredetéről*, Posner és fia, Bp., 1914. 67.

17. „A megszállottság nem egyéb, mint választás nélküli felelősség, mondatok és szavak nélküli kommunikáció.” Lévinas: *Nyelv és közelség*, i.m. 126. Igaz ez a gonosz boszorkány esetében is, miként egy román meseváltóban, *A jubászlegény meg a királylányban* olvassuk: „Amint a boszorkány megpillantja, azt sem tudja, mit csináljon: ordít, átkozódik, tépi a haját, veri a fejét a falba, aztán lecsendesedik egy kicsit és kimegy az istállóba, levágja a kanca fejét, kiveszi a nyolc csikó szívét és megcsuta-

kolja őket, éppen úgy, ahogy a kanca elmondta a legénynek.” In.: *Szegény ember okos leánya, román népmesék* (fordította: Bözödi et al.), Európa, Bp., 1957. 181.

18. Kríza Ildikó írja *A baláltra táncoltatott lány* balladáját elemezve: „Egyedül a közösségnek van joga elítélni a történetet, akik kívül állnak az eseményen, de mintegy tanúi, hiszen bálban, lakodalomban játszódnak le.” Kríza Ildikó: *A baláltra táncoltatott lány (Egy magyar népballedacsoport vizsgálata)*, Akadémiai, Bp., 1967. 174.

19. „[R]osszat cselekedni valójában mindig azt jelenti, hogy – közvetve vagy közvetlenül – ártunk a másiknak, tehát szenvedést okozunk neki; a dialogikus viszonzszerkezetben az egyik által elkövetett rosszra mindig a másik által elszenvedett rossz a válasz; a siralom fájdalomkiáltása épp e döntő metszéspontban a legélesebb, amikor az ember az emberi gonoszság áldozatának érzi magát.” Ricoeur: *Kezretényiség és erkölcs* (fordította Lőrinszky Ildikó), In.: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris, Bp., 1999. 95.

20. „A gyűlölet [...] nem mindig kívánja a másik halálát, vagy legalábbis annyiban kívánja, amennyiben a halált mint a legfőbb szenvedést méri ki rá.” Lévinas: *Teljesség*, 202.

21. *Vas Laci* (széki mese) erős volt és egy kicsit szeleburdi, egyszer hazafelé az iskolából neki-ütközött egy öregasszonynak, akinek a fején lévő kosár tojást leverte és összetörte. „Az asszony azt mondta neki: – Jaj, te fiú, te fiú! Amikor hazaérkezel az első szavad változzon átokká! Vas Laci számba se vette, csak ment haza sűrű léptekkel. Mikor hazaérkezett, a három nénje labdázott künn az udvaron. S mind a három Lacihoz vágta a labdát. Laci mérgesen rájuk szólott, hogy: – A föld nyeljen el benne-teket! Hát uram, teremtőm! Abban a pillanatban megnyílt a föld s elnyelte mind a három nénjit.” Nagy Olga: *Széki népmesék*, Kritérion, Bukarest, 1976. 249.

22. „Volt egyszer, hol nem volt, hetedhét országon is túl, vagy még azon is túl, volt egyszer egy szegény asszony. Annak a szegény asszonynak volt egy leánya. Az már húszéves volt, de még soha, semmit se csinált. Ha felült az ágyra, neki még az is munka volt. Már szegény anyja mind a falut járta, hordta neki az ételt. Egy nap megátkozta a leányát: – Nem bánom, még ha egy kutya jön, ahhoz is férjhez adlak.” (*A rest leány*) *Zöldmezőszárnya, Marosszentkirályi cigány népmesék*, Európa, Bp., 1978. 185–190. *A rest lány* történetében átkot mondó anya esetében a felindultság oka és a narratív szituáció is teljesen előtűnik áll: a restség, a lustaság, a dologtalanság, más szempontból az ábrándozás, a hiábavalóságok kergetése, az ittlétről tudomást nem vevés, az elvagyódás szégyen a paraszti közösségben. Sőt ennél is veszjóslóbb, hiszen egy ilyen „rest” lány nem kell egyetlen tisztességes kérőnek sem, mivel olyasfajta létminőséget képvisel, amelyik bomlasztja a közösség rendjét, demoralizálón hat az „asszonyi értékekhez” hű többi lányra. Az efféle magatartásnak nem is lehet más a következménye, mint a kiközösítés, kiátkozás, mely inkább a megijesztés, az észhez-térítés, a jobb belátásra ösztökélés szándékával mondatik ki, nem pedig az el-varázslás, el-veszejtés visszavonhatatlan és végzetes hátsó szándékával.

23. „A gyűlölő olyan szenvedést igyekszik okozni, amelyről a gyűlölt lét tanúságot tesz.” Lévinas: *Teljesség*, 203.

24. Evans-Pritchard hívja fel a figyelmet a mágikus cselekedet *motivációjára*. „A pozitív mágia pusztító lehet, akár halálos is, de csak olyan személyeket sújt, akik bűnt követtek el; ezzel szemben a negatív mágiát rosszindulatból használják olyan emberek ellen, akik semmilyen törvényt vagy erkölcsi konvenciót nem szegtek meg.” (Good magic may be destructive, even lethal, but it strikes only at persons who have committed a crime, whereas bad magic is used out of spite against men who have not broken any law or moral convention.) Uő: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press, Oxford, 1937. 388–389.

A mágikus aktus tudományos elemzésének szempontjait járja körül kötetében, Komáromi Tünde: *Rontás és társadalom Aranyosszéken*, Kriza könyvek 34. Kolozsvár, 2009. 39.

25. Erostyák Zoltán: *E choxalyi. A cigány boszorkány mint interkulturális szereplő*. http://www.erkelmuzeumbaratai.hu/pdf_anyagok/erostyak_zoltan_a-cigany_boszorkany_mint-interkulturalis_szereplo.pdf

26. C. Lloyd Morgan *An Introduction to Comparative Psychology* művére hivatkozik Róheim.

27. Róheim Géza: *A varázserő fogalmának eredete*, 49–50.

28. „Drága, hűséges feleségem! Így hát nem volt álom, ami az elmúlt éjszakákon olyan kedvesen lebegett a szemem előtt. Te vagy hát itt élő valóságodban, akit olyan sokáig nem láthattam! A te hűség végre megszabadított minden átoktól. Ég veled, világ vége büszke királykisasszonya, nem kellesz

nekem. Végre újra enyém az én hűséges feleségem!” (*A sertésrubbás gyermek*) In.: *A csodálatos fa – erdélyi szász népmesék* (J. Haltrich gyűjtése, fordította: Üveges Ferenc), Európa, Bp., 1979. 131.

29. „A tanítás olyan beszéd, amikor a mester hozzásegíti tanítványát ahhoz, amit ez utóbbi nem ismer.” Lévinas: *A belső és az ökonómia*, In.: *Teljesség*, 149.

30. Szigeti Jenő: *Átok és áldás az Ószövetségben*, In.: *Áldás és átok, csoda és boszorkányság, tanulmányok a transzcendensről IV.* (szerk: Pócs Éva), Balassi, Bp., 2004. 26.

31. Lásd a *kígyóvőlegény-típusú* mesékben a szó- és eszközözö feleségre/férjre kimondott, tovább adott átok fenoménjét. „Mit tettél, az isten szerelmére? Engem te most látsz utoljára, és nem is láthatsz mindaddig, ameddig egy pár vasbocskort el nem szaggattál keresésem közben, és amíg útközben egy vasbotot el nem koptattál! A gyermektől pedig, akit a szíved alatt hordasz, addig nem válhatsz, ameddig én a karomba nem zárlak! (*A kígyóvőlegény*) „A férjem Rudolf, megátkozott, hogy addig ne tudjak megszűlni, amíg háromszor át nem veti rajtam a karját”. (*Az elátkozott királyfi, aki sündiszó volt*) „– Rájner! Kilenc napig kőkényt ettetél velem, ezért a tetedért elmenyek. Ne gyere utánam, mert úgyse kapsz meg! Ha eljössz, júni akarsz, hogy megkeress engemet, kelet felé gyere, de inkább jobb, ha itthon ülsz.” (*Rájner*)

32. Az elvarázsolás, mássá változtatás a mesében olykor nem átokként (rontásként), épp ellenkezőleg *áldásként* (jó akaratként) hat a gyermekek jövőjére, egy bizonyos ideig megóvja őt a gonosz felettes vagy evilági hatalmaktól, miként erre a koronkai cigány mesemondónál, Cifra Jánosnál találunk kiváló példát: „Mégferedt ez a három leány. Kijüttek, felőtöztek, és hattyúvá váltak, és elrepültek. Ez a három királykisasszony a Zöld királynak a leányai vótak. Mikor megszülettek ezek a leányok, az édesanyjuk felruházta avval: 'Legyen szárnyatok, mikor asszonyi seregbe leszte, és repüljete addig, míg valaki tükteket meg nem les, meg nem lát. Mikó tükteket valaki megles, meglát, többet ne tudjatek repülni!' Az édesanya megáldotta evvel.” (Nagy Olga: *Cifra János meséi*, Akadémiai, Bp., 1991. Nyeznám, 189.

33. „Nyomot csak a világot transzcendentáló – eloldott – létező hagyhat. A nyom annak a jelenléte, aki voltaképpen sohasem volt itt, aki mindig múlt.” Lévinas: *Jelentés és értelem*, In.: *Nyelv*, 76. Ebből a szempontból a lehető legarchaikusabbnak tűnik az egyik román népmesei változat, melynek már a mesekezdő formulája sem hasonlít a megszokotthoz, mivel a „hajdanán” kifejezéssel nem a valóságos tér-idő szerkezet felfüggesztésére, a fikció megteremtésére törekszik a mesemondó, épp ellenkezőleg, a narratíva hitelességét, valóságosan megtörtént jellegét igyekszik megalapozni, egyben megnevezi az átokmondók, sors-vetők kilétét is. „Hajdanában, réges-régen, amikor a jóvendőmondók jártak a földön és megjósolták az emberek sorsát egész életükre, a bölcsőtől a koporsóig, akkor esett meg ez a történet, amit nektek el akarok mesélni. Jól jegyezzétek meg hát, kedves fiaim, hogy most se nem tündérekől és sárkányokról, se nem császárokról és királyokról, se nem egyéb kitalált dolgokról mesélek nektek, mint máskor szoktam, hanem ezt a szép mesét úgy mondom el, ahogy kukoricahántáskor hallottam Gaurean Georgétól, a szancsali sánta embertől, amott Balázsfalva mellett, Erdélyben.” (*Kapott János*)

34. Lévinas: i. m. 77. *A kígyóvőlegény* típusú mesék egyike, a ketesdi *Bikamenyecské* befejezése szívbemarkoló példát mutat erre, hiszen a hős és neje csakis az égbolton lehetnek egymáséi.

35. G. Deleuze: *Proust* (fordította: John Éva), Atlantisz, Bp., 2002. 48–49.

36. Montaigne esszéinek *A jóslatokról* fejezetében meglehetősen szkeptikusan beszél a jóslásról és az álomfejtésről, e kettőt inkább a kockavetéssel cserélné föl, aminek persze a vakmerőséghez és sorsszerűséghez szoros kapcsolata van. Montaigne *babonát* említ a hitgyakorlás helyén: „zavaros időkben a sorsuktól megrémült emberek visszaesnek egyebek mellett abba a babonába is, hogy balszerencsájük okait az égben vagy régi fenyegetésekben keressék.” I. 63. Egészen másként vélekedik minderről Nietzsche: „Jövendőltetni magunknak, ez eredetileg (a görög szó általam valószínűnek tartott származtatása szerint) azt jelenti: meghatározatni valamit a magunk számára; az ember kikényszeríthetőnek hiszi a jövőt azzal, hogy megnyeri magának Apollónt: aki, a legősibb elképzelés szerint, sokkal több előrelátó istennél. Ahogy a formulát kimondják, betű szerint és pontos ritmusban, úgy köti ez meg a jövőt: a formula azonban Apollón találmánya, aki a ritmusok isteneként a sors istenőit is megkötözheti.” *A költészet eredetéről*, In.: Nietzsche: *Válogatott írásai*, (ford: Szabó Ede) Gondolat, Bp., 1984. 172.

37. J. Campbell: *Az ezerarcú hős* (fordította: Varjasi Farkas Csaba), Édesvíz Kiadó, Bp., 2010. 70–74.

38. „A par excellence kaland egyszersmind predestináció, a sohasem választott választása.” Lévinas: *Teljesség*, 216.

39. Uo. 202.

40. Scheler: i.m. 734.

41. Lévinas: *Teljesség*, 210.

42. „Az áldás- és átokformulák az őszövetési ember vallásos életének elengedhetetlen részei voltak. Bennük az embernek az az alaphiedelme öltött testet, hogy a kimondott szónak köze van a valósághoz, alakítja, formálja azt.” Szigeti Jenő: i.m. 24. „Áldani azt jelenti, hogy kimondott szóval üdvözítő erőt közvetítek, vagy valakit üdvösséghez vezető hordozójának nyilvánítok, vagy azzá teszek. Az áldás adomány, amely érinti az élet misztériumát. Éppúgy szó, mint ahogy *adomány*, éppúgy *mondás*, mint ahogyan *jó* (*bene dictio*, vagy görögül: *eu-logia*). [...] Az élővilágon a teremtés óta áldás van, ez az áldás az életben maradás alapfeltétele. Az *átok* a bűnessel jött be a Földre, mint az áldás ellentéte. Míg az áldás Isten teremtői szándékának megvalósulása, addig az átok a teremtés rendjének tagadása. [...] Míg az áldás olyan szóbeli megnyilvánulás, amelynek az a célja, hogy valakinek használjon, addig az átok ártani akar.” Uő: 24–25.

43. Pócs Éva: *Szem meglátott, szív megvert, magyar ráolvasások*, Helikon, Bp., 1986. 243.

44. A hősnek és a „neki rendelt” társnak, hogy a normális rendet, a rezponzív-etikát helyreállítsák, a marquard-i „kompenzációs tündérek” (olykor a szakállas öregapó alakjában feltűnő Isten) segítenek, részben a tőlük kapott/hallott tudás alapján a hősök sorsának konstituálásában, részben az átok alóli felszabadulásukban. „Nekem mindig is tetszettek azok a mesék, melyekben valamiféle bölcsők mellé sorban odalépnek a tündérek, hogy elmondják a kívánságaikat; ők nyilvánvalóan annak a kornak a tervbizottsági tagjai voltak, amikor a kívánság még segített. Az utolsó előtti tündér mindig gonosz tündér. Ő átkokat szór. És mára fölöslegessé vált. Az átkokról – a munkamegosztás visszaszorulásának ritka példaként – ma a jószándékú tervek maguk gondoskodnak; merthogy – Benn nyomán szabadon – a jó ellentéte a jó szándékú, és a tervek manapság mind-mind jó szándékúak. E mesék kitalálóinak – azt hiszem – jó érzékük volt a világ folyásának természete iránt; hisz az utolsó tündér – aki jó tündér – az átkokat soha nem tudta meg nem történné tenni; több nem tellett tőle, csak valami ellensúlyoló szolgáló kívánság: kompenzáció. Ez az utolsó tündér tehát kompenzációs tündér volt.” Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék* (fordította: Mesterházi Miklós), Atlantisz, Bp., 2001, 71–72.

45. Kríza: i.m. 171.

46. Gyulai Pál: *Kritikai dolgozatok (1854-1861)*, MTA, Bp., 1908. 325.

47. Kríza: 174.

48. Assmann: *Uralom és üdvösség* (fordította: Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2008. 186.

49. Martin Buber: *Én és Te* (fordította: Bíró Dániel), Európa, Bp., 1991. 93.

50. Scheler: i.m. 744.

51. Nagy Olga: *Cifra János*, 317.

52. Dumézil: i.m. 224.

53. „A létet értelemmel felruházni nem kevesebb és nem több, mint létrehozni azt. Ez eredendően a Mondás funkciója”. Lévinas: *Nyelv és közelség*, In.: *Nyelv*, 116. Érdemes lenne (egy másik tanulmány keretében) eltűnődni azon is, hogy az *átok-mondás* és az *ígéret-tevés* milyen szinteken érintkezik egymással.

54. Emlékezzünk a népdal szövegére: „Édesanyám sok szép szava, *kit* hallgattam, *kit* nem soha”, melyben a szóra vonatkozó névmás az élőlény alakját ölti. Neumann pedig az ige és végzet szoros kapcsolatára világít rá: „Ám az ige végzet is, mivel kinyilatkoztatja, mit rendeltek a sors hatalmai, s az átok, csakúgy, mint az áldás, a mágikus rituáléktól függ, amelyek a nő kezében összpontosulnak.” Erich Neumann: *A Nagy Anya* (fordította: Túróczi Attila), Ursus Libris, Bp., 2005. 309.

55. Ricoeur hivatkozva Jungel-re *Az egyik szövetségről a másikra* írásában, In.: *Narratív teológia (Narratívák 9.)*, Kijarat, Bp., 2010. 59–60.

56. „Az igazi probléma valójában az, hogy a fátum Isten vetélytársa a mindenhatóságban.” Odo Marquard: *A sors vége?* In.: Uő: i.m. 57.

57. A hős kérdőrevonása a „*sárkány-átok*” okán nem is a királlyal szembeni büntetés jogosságát kérdőjelezi meg (a kevélység elítélését jogosnak tartja), hanem az uralkodónak kiszolgáltató, a hatalommal és joggyakorlással szemben tehetetlen nép felett gyakorolt büntetést nehezményezi. „– Te kopóköllyök, hogy merted kiereszteni ezeket a kecskéket? Mikor harminc esztendeje, hogy az én bátyám, a Hollókirály, a huszonnégy fejű sárkány. Harminc esztendeje, hogy kőbálvánnyá van változtatva az egész népe. Harminc esztendeje, hogy kivette a szemit annak a két öregnek a Hollókirály, az én bátyám. Evvel büntette meg ezekért a kecskéket. Mer minden tavasszal nagy károkat okoztak. – Há, te sárkány! MÉR büntettél meg te avval egy népet, hogy kőbálványá változtattad? Mennyit takarított vóna ez a nép! Mennyit fejlődött vóna! De az még semmi. MÉR tartottál harminc esztendeig világtalanon egy

embert? Ez nagy kár vót. Mér nem csináltál azokból kőbálványt? Így tartattad szem nélkül harminc esztendőig! Én azt hittem, hogy éppen te vagy.” Nagy Olga: *Cifra (Nyeznám)*.

58. „A rossz tapasztalatának köréből két jel mutat e felé a mélységes egység (*a bűn, a szenvedés és halál mélységes egysége* – BP) felé: először is – a morális rossz oldaláról – egy felelős elkövető bűnössé nyilvánítása egy homályos és titokzatos háttérről leválasztja a bűnösség tapasztalatának világosabb sávját. A bűnösség tapasztalatának mélyén pedig ott rejlik az érzés, hogy felsőbb erők kerítették hatalmukba, s a mítosz ezeket könnyen démonizálja. A mítosz ezáltal pusztán azt az érzést fejezi ki, hogy a rossz történetének részesei vagyunk, amely eleve adott minden ember számára. A rosszat cselekvés kellős közepette a passzivitás e különös tapasztalatának az a legfeltűnőbb következménye, hogy az ember – bűnősként – áldozatnak érzi magát. A bűnös és az áldozat közti határ ugyanolyan elmosódása figyelhető meg akkor is, ha a másik pólusról indulunk el. Ha a büntetést úgy fogjuk fel, mint megérdemelt szenvedést, miért ne lehetne valamiképpen minden szenvedés egyszemélyes vagy kollektív, ismert vagy ismeretlen vétség büntetése?” Ricoeur: i.m. 96.

59. A parasztember a templomban a bibliai szövegek értelmezésekor folyton szembesül a bűnös: világ, vágy, tett, gondolat jelenlétével és jövőbe ható következményével, s azzal a felelősséggel, hogy mindenkinek egyenként az Isten ítélőszéke elé kell állnia a végső elszámoláskor.

60. Marquard: i. m. 63.

61. „A tapasztalat az értelem olvasata” – Lévinas: *Jelentés és értelem*, In.: Nyelv, 46.

62. Marquard: i.m. 227.

63. Vö: Bálint Péter *Mese a mesében: a megkettőződés hermeneutikája*, In.: *Kedvenc népmeséim/ My Favourite Folktales*, Didakt, Debrecen, 2010. 81–103.

64. Lévinas: *Teljeség*, 140.

65. Jakab meséjében az Isten azzal bünteti a halált, hogy láthatatlanná teszi, nehogy újból megtréfálhassa a cigány. Lévinas erre mondja: „Eljövételének váratlan órája mint a sors beállított órája közeledik.” Uő.: i.m. 197.

66. Uo. 198.

67. A *Halál-koma* típusú mesékben a halálnak épp ezt a rászédhetőségét, a vele való komázás révén való eltávolítását, a mindig csak „holnap” eljövételére figyelmeztetést hangsúlyozzák a mesemondók, noha nagyon is tisztában vannak a halál hatalmával.

68. Ricoeur: i.m. 291.

69. Kríza: i.m. 175.

70. „A kapzsiság az embertársakat és a közösséget érinti”. Assmann: i.m. 213.

71. Eliade: *Az örök visszatérés mítosza* (fordította: Pásztor Péter), Európa, Bp., 2006. 73.

72. Dobos Ilona: i. m. 346–347.

73. Vö: *Kígyót, békát kiált rá*, illetve a *Kígyót melenget keblén* szólások eredetét értelmező cikkel! In.: Ó Nagy Gábor: *Mi fán terem?*, Gondolat, Bp., 1957. 197–201.

74. Nagy Olga – Vöő Gabriella: *A havasok mesemondója, Jakab István meséi*, Akadémiai, Bp., 2002. 202–237.

75. A beregújfalusi mesében, a *Kutyakótyonfity*ben (az ismerős motívum szerint): amiért a szolgálónő fia, Kutyakótyonfity elárulta testvérének, Ivánnak a három galamb jövendőmondását, s árulása révén megmentette őt és feleségét, Tündérszép Ilonát a végzetes veszélytől, ugyanakkor magára vonta a sorsmadarak halálos átkát, hálából Ilona feltámasztja: „Álmodja ü, hogy amit megszült, a két gyereket, abbu má no, hogy ami jött ugy viér, minden, menjen, és ü avval a küszobrot mossa át, és Kutyakótyonfity felieleled. Fogta ü azt az izét, felállott betegesen, má milyen egy asszony, felállott, és akko beteg megfogta azt a viuért, összeszedte bele egy tálba, egy kis langyos vízbe átmosta, és elment, és teljesen bekente azt a küszobrot ugy, hogy ott semmi hiány nem maradt. Kutyakótyonfity is feliebredt. Feállott.” In.: *Tűzoltó nagymadár, beregújfalusi népmesék és mondák* (Penckőforné Punykó Mária gyűjtése), Hatodik Síp Alapítvány, Ungvár, 1993. 139–140

76. Sesztov: i.m. 268.

77. Kerényi: *Mi a mitológia?*, Szépirodalmi, Bp., 1988. 229.

78. Kerényi: i.m. 280

79. Marquard: *Fölmentések*, In.: *Egyetemes*, 291.

80. Lévinas: *Teljeség*, 243.

MARSÓ PAULA

„a csekély különbség”

MEGJEGYZÉSEK A TERMÉSZETI ÁLLAPOT ROUSSEAU-I HIPOTÉZISÉRŐL

Ahhoz, hogy megértjük, milyen beszédhelyzetből kezdeményezi Rousseau a második *Értekezést*, utalnunk kell röviden az első *Értekezés* filozófiát érintő állásfoglalására. Itt ugyanis azt mondja, hogy filozófus az, akinek a maga génusza parancsol, így csak a saját nevében beszél, nincs tekintettel a gondolkodás bevett formuláira. Jóllehet ugyanitt beszél arról is, hogy a tudás morál és társadalomellenes, mivel destabilizálhatja a társadalmi normákat jelentő konszenzusokat. A tudás és a bűn mindig ugyanolyan arányban növekszik, pontosítja tézisét Rousseau a Beaumont-hoz fogalmazott levélben, de nem az egyéneken, hanem a népeken. „Mindig gondosan ügyeltem e megkülönböztetésre, amit soha egyetlen bírálóm sem volt képes felfogni.”¹ – írja. Azaz a filozófusnak állást kell foglalnia, ha nem veszélyeztet egy rosszabb állapothoz való visszatéréssel. Ismeretes, hogy a Rousseau-féle eszményi polgári társadalom zárt, ráadásul nemzeti társadalom, a filozófia ezzel szemben egyetemes és transzszociális. Rousseau az első *Értekezése Bevezetőjében* kora filozófiai diskurzusát dogmatikusnak bélyegzi, s arról beszél, hogy az előítélet ellen harcoló filozófia² maga is előítéleteket gyárt. A filozófus szabad ember, jogában áll azt a döntést hozni, hogy – rousseau-i szóhasználattal élve – „amikor a dolgok állása olyan elkésérítő, hogy minden csak jobbra fordulhat,”³ nincs értelme látszatkonszenzusokra tekintettel lenni. Léteznének előítéletek, amelyeket tiszteletben kell tartani? – teszi föl a kérdést a Christophe Beaumont-hoz intézett levelében. „Meglehet, mondja, de ez csak olyankor fordulhat elő, amikor minden rendben van, és nem lehet kiküszöbölni az előítéleteket, hogy ne különböznék ki azt is, ami kárpótol miattuk: ilyenkor a jó kedvéért hagyják meg a rosszat.”⁴

Az előítéletekkel szembeni küzdelem hamarosan egy „szomorú kérdés” – írja majd élete végén – megválaszolásában drámai fordulatot vesz. Ismeretes, hogy amikor Hollandiában 1755-ben kiadják a második *Értekezést*, valamennyi tekintélyes véleményformáló számára célponttá válik. Mégis milyen kéziratokat várt a dijoni akadémia 1755-ben, amikor a társadalmi egyenlőtlenség legitimációjához keresett magyarázatot? Ha egy pillantást vetünk a győztes pályaművekre, dobogós helyen láthatjuk egyfelől az abszolút monarchia, a „droit divin” teoretikusait (Bossuet),⁵ másfelől a „droit naturel” képviselőit. A kérdés mindössze az, hogy természeti oka van-e a társadalmi egyenlőtlenségnek, mert ha a válasz igen, akkor az egyenlőtlenség végzetes. Nos, Rousseau szerint azok, akik a természetes emberről és a természeti állapotról értekeztek – Hobbes és Locke – alapvetően dogmatikusok, lévén hogy józan megfontolásból – nevezzük számításnak – összekeverték koruk emberét azzal, aki a természeti ember lehetett. A kiváltságosok interpretációja ez, véli, akik a jelenlegi egyenlőtlenség bizonyítására rendezkedtek be. A kérdés, amire a dijoni akadémia választ vár, „egy olyan országban, ahol csak urakat és

szolgákat ismernek, s ahol az egyenlőség ismeretlen vagy undor tárgya”,⁶ Rousseau szerint cinikus. Egy ilyen témának semmi értelme egy szabad ember számára, márpedig a filozófus szabad ember, így hát nem tehet mást, mint hogy megfordítja a kérdést. „Mi is hát a jelen *Értekezés* pontos feladata? Megjelölni a dolgok haladásában azt a pillanatot, amikor a jog az erőszak helyébe lépett, s a természet alávettetett a törvénynek. Megmagyarázni, hogy a csodák miféle láncolata kellett ahhoz, hogy az erős a gyenge szolgálatába szegődjék, s a nép az eszmei régiókban keressen megnyugvást és lemondjon a valóságos boldogságról.”⁷ Az Akadémia tisztségviselői alighanem itt fejezték be az olvasást, Voltaire pedig, a király történetírója, 1761-ben maga is a dijoni akadémia tiszteletbeli tagja, kitüntetett figyelemmel illeti az írást: „Megkaptam, uram, s köszönöm az emberi nem ellen írt új könyvét. [...] Sose pazaroltak még annyi szellemi erőt arra, hogy állatokká süllyesszenek mindnyájunkat: aki az ön könyvét olvassa, szeretne mindjárt négykézláb járni.” Voltaire gáncsoskodásával elintézte, hogy az ifjabb pályatárs szellemi öröksége mind a mai napig „a vissza a természethez” éppoly abszurd, mint semmitmondó gondolatával terhelt.

Ha tényleg arra keressük a választ, mondja Rousseau, hogy az egyenlőtlenség természetes-e, kellene tudni, mi *lebetett volna* az ember a kultúra előtt. Vagyis, azt kellene tudni, hogy mi eredendő az ember természetében, másképpen fogalmazva, van-e olyan, hogy emberi természet? Csakhogy Rousseau úgy véli, ez a kérdés egyszerűen nonszensz. Mégpedig azért, mert nem lehet szétválasztani az „ember mai természetében azt, ami eredendő benne, meg azt, ami mesterséges, és megismerni egy olyan állapotot, mely immár nem létezik, talán soha nem létezett és valószínűleg nem is fog létezni soha, amelyről mindazonáltal megfelelő fogalmat kell alkotnunk, hogy helyesen ítélhessünk jelen állapotunk felől.”⁸ A társadalom alapjait tanulmányozó filozófusok valamennyien abból indultak ki, hogy vissza kell menni a természeti állapotig, de egyikük sem jutott el oda, s azért nem, mert valamennyien a „társadalomból vett fogalmakkal” operáltak, amikor az emberi természet kapcsán „mohóságról”, „elnyomásról”, „vágyról” beszéltek.⁹ Rousseau kiélezi a filozófusokkal folytatott vitáját. Nem az a baj, hogy ilyen módon tévedést követtek el, hanem az, hogy „eszükbe se jutott megkérdőjelezni ezt a tételt, nevezetesen, hogy eszükbe se jutott kétségbe vonni a természeti állapot létezését.”¹⁰ A *Szentírás* ugyanis nyilvánvalóvá teszi, hogy az első ember közvetlenül Istentől kapott parancsokat, és így soha nem is volt része a természeti állapotban.¹¹ Mivel azonban a bibliai hermeneutikát – az első írásos emlékeket – nem tekinthetjük tényszerű megállapításoknak, félre kell tenni a tényeket, és legfőképpen nem szabad „történeti igazságnak” nevezni a kérdésben folytatott vizsgálódást. A „hipotetikus és feltételes okoskodás” azért nélkülözhetetlen, hogy egy gondolat kísérlet keretében a dolgok „természetéről” képet alkossunk, nem pedig hogy a dolgok „valódi eredetét” kikutassuk vagy feltárjuk. A természeti állapot modellje tehát csak egy gondolat kísérlet érvényességére tarthat igényt. A fogalmat azért kell meghatározni, hogy a természet fogalmát tisztázni tudjuk, valamint hogy vizsgálódást folytassunk abban a kérdésben, hogy mi természetes a jelenlegi társadalomban. Az érvelésnek ezt a technikáját Rousseau Diderot-tól kölcsönözte, a *Lettre sur les aveugles* 1749-es szövegéből. Felépíti egyfelől egy jelenség eredetének hipotetikus modelljét, és

levonja annak jelenre vonatkozó konzekvenciáit. Rousseau nyomatékosítja, hogy nem ismeretelméletről van szó, hanem egy bizonyos képességről, mégpedig arról, hogy *ítéletet* tudjon alkotni a jelenlegi állapotok felől. Vajon a dijoni akadémia egy ilyen ítéletre várna? Rousseau meglátása szerint a természeti állapot egyszerűen csak amorális, a vadember „éppen azért nem rossz, mert nem tudja mit jelent jónak lenni”,¹² s nem értelmi képessége vagy a törvények tartják vissza a gaztettek elkövetésétől, hanem a szunnyadó szenvedélyek és a bűn nem ismerése. Az újkor társadalma másképpen, de maga is amorális, hiszen ahogyan mondja, „ettől a pillanattól fogva erkölcsről és erényről sem beszélhetünk, mert ahol az önkény uralkodik, ott nem tűnnek meg más urat”.¹³ Ezen a ponton – az egyenlőtlenség legmagasabb fokán – „újból egyenlő lesz minden ember”, mert mind alattvalók lesznek, akiknek az uralkodó akarata parancsol, az uralkodó pedig a maga szenvedélyeit követi, azaz erkölcsről és erényről megint csak nem beszélhetünk. Majd hozzáteszi: „Így a társadalom visszatér a természeti állapothoz, de nem ahhoz, amelyiken kezdtük, mert az maga volt a tiszta természeti állapot, míg ez utóbbi a végső romlottság gyümölcse. De egyebekben oly csekély a különbség a kétféle állapot között, s a kormányzatot megalapozó szerződés oly mértékben érvényét veszítette az önkényuralom alatt, hogy a kényúr csak addig uralkodik, ameddig ő az erősebb.” Ezt az állapotot „csakis az erő tartotta fenn, csakis az erő dönti meg; így hát minden a természet rendje szerint zajlik”.¹⁴

A természeti állapot egyidejű feltételezése és megkérdőjelezése egy aranykor „paródiával” is felér, és Rousseau egyáltalán nem eltörölni, hanem hangsúlyozni kívánja ezt az ellentmondást. Nevezetesen, ha nem volt természeti állapot, akkor a vademberek, akik elszigetelten és büntelenül éltek, maguk is közösséget alkottak. Hiszen „az első emberi nyelv, a legegyszerűsebb, a legerőteljesebb, az egyetlen, amire az embernek szüksége volt”, mielőtt azon mesterkedett volna, hogy hatalmát másokra kiterjessze, a „természet kiáltása”¹⁵ volt. A rousseau-i paradoxon lényege tehát, hogy a *beszéd* előtt is volt *emberi* nyelv, a nyelv előtt nyelv, a társadalom előtt társadalom. Ezt az ellentmondást nem tudjuk egy racionális logika keretében megoldani, ráadásul itt hangsúlyozottan egy gondolatkísérletről van szó, nem pedig a dolgok „eredetének feltárásáról”. Nos, ha az első rész végére Rousseau megrajzolja is a feltételezett természeti állapot képét, ahol az erősebb törvénye „csaknem hatástalan maradt,¹⁶ a despotizmust, ahol „minden jog visszaváltozik az erősebb jogává” szintén ezzel a természeti állapottal azonosítja. Márpedig ez a pszeudokiegyenlítődézés olyan ontológiai deficit, amelyből az következik, hogy nem képzelhető el egy genezisstruktúra, melyet lineáris történelemszemléletbe lehetne foglalni, mivel a kezdeti és a végső természeti állapot meghatározása viszonyfogalom lesz, amely a kétféle állapot korrelációját írja le. Vagyis kizárólag a társadalom mai szelleméből határozhatjuk meg azt, hogy mit jelenthet a vadembernek „a nyugalom és a szabadság”, az önmagában élés, ahogy Rousseau mondja, és a mások véleményében létezés különbsége. Ha a kétféle természeti állapot között csekély különbség van, akkor mégis miből áll ez a csekélyesség? A kérdés az, hogy lehetséges-e az ontológiai hiány mellett valamiféle bizonyosságot beiktatni, amely a kétféle állapotnak legalább más-más előjelet biztosítana?

Rousseau úgy véli, hogy egy immanens finomhangolás – ha tetszik ösztön – teszi lehetővé a másokkal osztott közös létezését. Ez a valami nélkülözhetetlen az emberi érintkezés során, s tudjuk, hogy ez egy érzés, érzelem, amelyet Rousseau a részvét névvel illet. A kétféle állapot közti különbség a második *Értekezés* szerint leírható a szájalomérzés intenzitásával. „A természeti állapotban ez az érzés tölti be a törvények, az erkölcsök és az erény helyét; és megvan az az előnye is, hogy senki sem érez kísértést megtagadni az engedelmisséget szelíd hangjának.”¹⁷ Ez az érzés jelentősen mérséklődött Rousseau korában, a részvétlenség és az önérdek olyan méreteket ölt, hogy „csak az egész társadalomra leselkedő veszélyek zavarják meg a filozófus csöndes álmát.”¹⁸

A hipotetikus természeti állapotban élő ember ok nélkül, mintegy indokolatlanul, pusztán szenvedélyből adja át magát az emberiség érzésének. Azaz ő közvetlenebb viszonyban van a természet hangjával. Ez az emóció, „természetes érzés” sugallja, hogy „úgy tedd a jót magadnak, hogy a lehető legkisebb rosszat okozd másnak”. A kijelentés erős átértelmezése annak az általános és – Rousseau szerint – szemforgató vélekedésnek, hogy „tégy úgy másokkal, ahogyan szeretnéd, hogy veled tegyenek”.¹⁹ A természeti állapot megkérdőjelezésénél jóval szubverzívabb megállapítása a szövegnek, hogy „nem azért tilos ártanom felebarátomnak, mert eszes, hanem mert érző lény”,²⁰ az embert nem az észhasználat, hanem az emotivitás képessége tanítja meg tájékozódni az emberi viszonyokban. Az ész és a szenvedély dialektikájának vizsgálatára nem kerülhet itt sor, de nyilvánvaló, hogy az érzelem prioritása Rousseau-nál politikai, morális, etikai megfontolásból ered. A *nyelvek eredetéről* fragmentumában írja: „Kezdetben az ember nem elmélkedett, hanem csupán érzett. Egyesek azt feltételezik, hogy az emberek szükségleteik kifejezésére találták fel a beszédet; ez a vélemény tarthatatlannak tűnik számomra”.²¹ A moralitás ily módon emocionális, prereflexív alapra helyezett. A beszédre készítő első szenvedélyek között találjuk a részvétet. Rousseau szerint a szükségletek szétválasztják, a szenvedélyek egyesítik az embereket. Semmi meglepő nincs tehát abban, hogy a nyelv emotív eredetének bizonyítása eredetileg a második *Értekezés*ben kapott volna helyet. Az *Esszé a nyelvek eredetéről* a nyelv kialakulását tárgyalva említi meg a társadalom történetét, a második *Értekezés* a történelem dimenziójában beszél a nyelvről. A kettő úgy kapcsolódik össze, hogy Rousseau-nál a gondolkodás, a fogalomalkotás, és a történelem egy nyelvi stratégia eredménye. A történelem mindkét esetben a fogalomalkotás folyamata, amikor is a konkrét megnevezéstől haladunk az absztrakció felé. Az általános ideák csak szavak segítségével jutnak el a szellemhez, [...] minden általános idea merőben értelmi jelenség, hiszen „rengeteg időre volt szükség az elvont szavak és a beszéd egész logikájának a kialakításához”.²²

A második *Értekezés* filozófiai intenciója tehát egyenesen vezet a társadalmi intézmények, „az első társadalmi intézmény”, vagyis a nyelvprobléma újragondolásához, másrészt a politikum, a társadalom kérdésével terheli ezt meg. Megoldhatatlan kérdés, hogy beszédre volt előbb szükség a társadalom kialakulásához, vagy kialakult társadalom kellett a nyelvhez. Rousseau számtalanszor nyilvánvalóvá teszi, hogy a probléma nem oldható meg, mindazonáltal ez az a kérdés, amelyet újra meg újra körül kell járni. A *Társadalmi szerződés* a legmagasabb szinten egy nyelv-

vi stratégia problémájaként jelenik meg. Idézzük fel a következő sorokat: „Hogy a születőben levő nép megízlelhessen a politika egészséges elveit, és követni tudja az államérdek alapvető kívánalmait, ahhoz arra volna szükség, hogy az okozat okká legyen, hogy a társadalom szelleme, jóllehet csak az alkotmányból fakad, eleve felügyeljen az alkotmány bevezetése fölött, s az emberek már a törvények előtt olyanok legyenek, amilyenné a törvények által kell lenniük.” (Tsz, II. 7., 506.) A népek ugyanúgy vetik alá magukat az állam törvényeinek, mint a természeti törvényeknek, és ugyanannak a hatalomnak tulajdonítják a közösség létrejöttét, mint az emberét; s így „szabad elhatározásból kell hordaniuk a közöndv igáját” (Tsz, 507.). Továbbá a nép megszervezése az emberi természet átalakítását követelné: „morális létezéssel kell felváltania a fizikai és független létezést” (Tsz, II. 7., 504.). „Változatlanul érvényben marad az első nehézség; mert csak a fennálló társadalmi rend alapján alkotunk fogalmat az elképzelt társadalmi rendről.” (Tsz, 616.)

A *Második Értekezés* Glaukosz-metaforája arról számol be, hogy a történelem a természetünké lett, az emberi lélek és az emberi szenvedély „észrevehetetlen módosulásaik során” változtatják meg a természetet magát (Mé, 155.). Ez a természet és ez a történelem nem egyszerűen egy hanyatlás görbéjével írható le. A történelmi és a természeti hanyatlást ugyanis éppen a progresszió által előidézett katasztrófák szüneteltetik. Másképp fogalmazva, a természeti rossz társadalmi jóvá alakul, a társadalmi jó természeti rosszá, s így egy bizonyos tehetetlenségi erő következtében a társadalmi és természeti folyamatok entrópiához vezetnek. Azért ne gondoljuk, mondja Rousseau *Az emberi nem egyetemes társadalmáról* című függelékben, hogy „fajtánk pusztulásra ítéltetett”. Magából a bajból nyerjük ki a gyógyírt a gyógyuláshoz, teszi hozzá. A második *Értekezés* kulcsfogalmai a perfektilitás és a részvétet mozgósító képzelet képessége kizárólagos emberi princípiumok, amelyek az embert a maga határai elé állítják, oda, ahol megnyílik az út, éppúgy a fejlődés, mint a bukás felé. Rousseau minduntalan arra helyezi a hangsúlyt, hogy a kettő nagyon közel van egymáshoz, az egyik definíciójából szükségszerűen adódik a másik. A köztük lévő különbséget azonban, ami tényleg egy csekély különbség, elő kell állítani. Ha ez a különbség egy szenvedély, nevezzük érzésnek vagy Rousseau nyelvén „részvétnek”, akkor nyelvet kell találni ehhez a szenvedélyhez. A hangnak meg kell szólalnia. A lelkiismeret apoteózisa [*isteni ösztön, balhatalatlan égi hang*²³] így követeli meg a tanítás és a csábítás összekapcsolását, paradox módon éppen a csábítás és a tanítás ellenében, Rousseau írásrendszerében.

JEGYZETEK

1. J.-J. Rousseau: *Levél Christophe de Beaumont-hoz.* (1762) In: *Értekezések és filozófiai levelek.* Ford. Kis János. Vál., utószó és jegyz. Ludassy Mária, Budapest, Magyar Helikon, 1978. 691.

2. J.-J. Rousseau: *Értekezések a tudományokról és a művészetekről.* (1750) In: *Értekezések és filozófiai levelek.* Ford. Kis János, vál., utószó és jegyz. Ludassy Mária, Budapest, Magyar Helikon, 1978. 7. „Ilyen ma a szabadgondolkodó s a filozófus: ugyanezen oknál fogva egyenesen fanatikusok lettek volna a Liga idején.”

3. *Levél Christophe de Beaumont-hoz.* 692.

4. I. m.

5. Jean-Paul Jouary: *Rousseau, citoyen du futur.* Le livre de Poche, 2012. 17.

6. *Levél Christophe de Beaumont-hoz.* 706.

7. J.-J. Rousseau: *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*. (1754) In: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János, vál., utószó és jegyz. Ludassy Mária, Budapest, Magyar Helikon, 1978. 84.

8. I. m., 74–75.

9. I. m., 84.

10. U.o.

11. U.o.

12. I. m., 110.

13. I. m., 154.

14. I. m., 155.

15. I. m., 103.

16. I. m., 119.

17. I. m., 113.

18. I. m., 112.

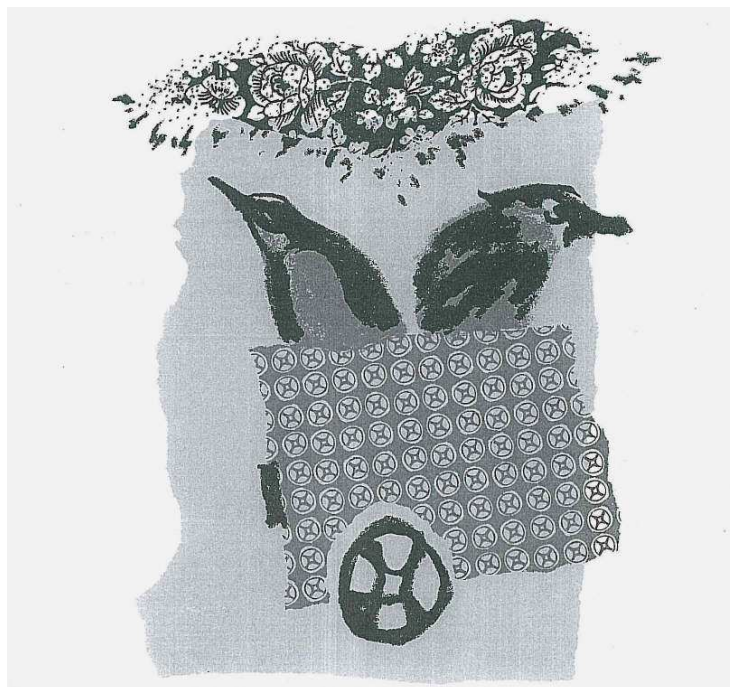
19. I. m., 113.

20. I. m., 78.

21. J.-J. Rousseau: *Esszé a nyelvek eredetéről*. (1754) Ford. Bakcsi Botond, Máriabesenyő, Gödöllő, Attraktor, 2007. 10.

22. J.-J. Rousseau: *Második Értekezés*, I. m., 107. „Ami engem illet, elriasztanak a sokasodó nehézségek, [...] a nyelvek nem születhettek meg egyedül az ember erejéből. Ezért hát lemondok ama nehéz probléma megvitatásáról, hogy mire volt nagyobb szükség, berendezkedett társadalomra a nyelvek létrehozásához, vagy kialakult nyelvekre a társadalomalapításra; oldja meg, aki vállalkozni akar rá.”

23. J.-J. Rousseau: *Erkölcsei levelek*. In: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János, vál., utószó és jegyz. Ludassy Mária, Budapest, Magyar Helikon, 1978. 307. „[B]iztos vezére a tudatlan és korlátozott, de értelmes és szabad lényeknek, csalhatatlan bírása jónak és rossznak, fenséges emanációja az örök szubsztanciának, ki az embert az istenekhez hasonlatossá tesz: egyedül teáltalad van kiválóság a természetben.”



művészet

FAZEKAS GERGELY

Retorika és zenei forma a barokkban

DÉMOSZTHENÉSZ VS. DÁVID KIRÁLY

Nagyjából a Kr.e. 5. századtól kezdve a művelt európaiak számára a retorika volt az általánosan használt metanyelv, nem meglepő tehát, hogy fogalmait, alapelveit és terminusait más művészetekhez is hozzákapcsolták az évszázadok során. A 14–15. századi humanizmus által felélesztett, s számos antik szónoklattan újrafelfedezésében manifesztálódó reneszánsz retorikai érdeklődés szinte valamennyi művészeti ág elméletére hatással volt.¹

A festészetről szóló kritikai nyelv, amelyet Leon Battista Alberti és mások alakítottak ki a 15. században, a költészetéről szóló nyelv, amelyet Sir Philip Sidney és kortársai dolgoztak ki a 16. század végétől, valamint a zenéről szóló nyelv, amelynek részletes kifejtése Joachim Burmeisterhez és más 17. századi német elméletírókhoz kötődik, természetes módon származtak a reneszánsz diskurzust meghatározó retorikai gondolkodásból.²

A barokk zene és a retorika között kialakuló szoros kapcsolatért több további tényező kezeskedett. Egyrészt az, hogy mind a zene, mind a szónoklattan esetében temporális jellegű művészetről van szó, amelynek végcélja egy előzetesen elgondolt – de nem feltétlenül leírt – „szöveg” időben megvalósuló előadása. Másrészt a 17. század kezdetétől ugyanaz lett a művészi zene egyik legfontosabb törekvése, ami a szónoklattané, jelesül, hogy hatást gyakoroljon a befogadóra, megindítsa az érzelmeit. Ehhez járult, hogy a zene tudományának megítélése fokozatos változáson ment keresztül a 16. század kezdetétől. Az antikvitástól megörökölt „hét szabad művészetre” épülő középkori egyetemi tanmenetben még a matematikai társtudományokkal – aritmetikával, geometriával, asztronómiával – együtt a *quadrivium*ban kapott helyet a zene, amelynek oktatásával ekként a *quadrivium* fakultás matematika tanára volt megbízva, s őt nevezték *musicus*nak. A *musica* spekulatív fogalmához a zene alapvető összetevőinek – hangközarányoknak, hangolásoknak stb. – vizsgálata tartozott, a zenélés gyakorlata, s ekként a kompozíció megalkotásának kérdése nem. A *trivium* fakultásán kapott helyet a gyakorlati muzsikusként, a *cantor*, az alkalmazott *musica* tehát a nyelvi tudományokhoz – grammatika, logika, retorika – kapcsolódott, ami abban is tükröződött, hogy az iskolai és templomi kórusok vezetőjeként, s a zenei alapismeretek tanáráként a *cantor*nak gyakran volt feladata, hogy az elemi iskolákban vagy az egyetemeken a *trivium* más tárgyait is tanítsa, például latint és retorikát.³

A matematikai jellegű spekulatív zeneelmélet, a *musica teoretica* természetesen nem tűnt el, de a 17–18. század folyamán egyenrangúvá vált vele a zenei alkotást

középpontba helyező *musica poetica*, amelyet a következőképpen definiált Johann Gottfried Walther 1708-ban: „A *Musica Poetica*, vagy zenei kompozíció matematikai tudomány, amelynek révén a hangok kellemes és tiszta együtthangzását hozzuk létre és vetjük papírra, hogy azt később elénekelhessék vagy eljátszhassák, ami az embereket Isten iránti buzgó áhítatra sarkallja, egyben a fület és a kedélyt is gyönyörködteti és mulattatja. Azért nevezzük így, mert egy zeneszerzőnek nemcsak költő módjára kell értenie a prozódiahoz, nehogy a szótagszám [szabályai] ellen vétsen, hanem mert egyben költ is, nevezetesen egy dallamot, amiért is őt a Melopoeta vagy Melopoeus névvel illetjük.”⁴

A „melopoeta” által létrehozott kompozíciót „zenei szónoklatként” fogták fel, s a *Klang-rede* fogalma a 17–18. századi zeneelmélet egyik központi kategóriájává vált. Bár Európa-szerte a retorika eszköztárát használták a zene leírására, a lutheránus humanista iskolarendszernek köszönhetően német területen különösen erős volt a két terület közötti interakció. Ahogy Patrick McCreless fogalmaz: „ami a retorika és zene közötti kölcsönhatás hosszú történetéből kiemeli ezt a német törekvést, az éppen az, hogy a pusztá analógiák felállításán túlmenően a sajátosan zenei összetevőket szisztematikusan hozzákapcsolták a retorikai terminusokhoz és fogalmakhoz.”⁵

Quintilianus szerint „a szónoklás módszere a maga egészében, ahogy a szerzők többségétől és legnagyobbjaitól tudjuk, öt részből tevődik össze: a feltárásból, az elrendezésből, a megfogalmazásból, az emlékezetbe vésésből és az előadásból vagy elmondásból.”⁶ A szónoknak először rá kell találnia a beszéd témájára, vagyis fel kell kutatnia azokat a tartalmi elemeket és nyelvi eszközöket, amelyek a beszéd alapjául szolgálnak; ez az *inventio*. Ha az anyag rendelkezésre áll, a gondolatokat el kell rendezni (*dispositio*), az elrendezett anyagot ki kell dolgozni, illetve fel kell díszíteni (*elocutio* vagy *decoratio*), végül a szónoknak emlékezetébe kell vésnie a beszédet (*memoria*), és a hanghordozás, hangsúlyozás, valamint a gesztusok megfelelő használatával hatásosan elő kell adnia azt (*pronuntiatio*). A klasszika-filológus George Kennedy fontos megkülönböztetéssel él, amikor elválasztja egymástól az „elsődleges” és a „másodlagos” retorika fogalmát.⁷ Elsődleges retorikának nevezi az antik görögök által kidolgozott ékesszólás művészetét, amelynek célja a meggyőzés, terepe a közélet, lényegét tekintve szóbeli jellegű, s amelyben a központi szerepet nem a szöveg, hanem a szónoklat aktusa játssza. A másodlagos retorika ezzel szemben azoknak a retorikai technikáknak az együttese, amelyek nemcsak a beszédben, hanem az irodalomban és más művészeti ágakban is alkalmazhatók, s ide tartoznak olyan szellemi segédeszközök, mint a szóképek és gondolatalakzatok. Történetének valamennyi korszakában jelen van a retorika elsődleges és másodlagos formája, hangsúlyozza Kennedy.

Az „elsődleges zenei retorika”, vagyis a zenei előadás retorikai értelmezése a barokkban mindvégig kitapintható. Erős érveket lehet felsorakoztatni amellet, hogy éppen a zenei előadás retorikus felfogása nyújtja az egyik olyan perspektívát, amely egységes korszaknak mutatja azt a sok szempontból heterogén bő másfél évszázadot, amelyet „barokk” címkével szoktunk ellátni. Amikor Vincenzo Galilei 1581-ben azt tanácsolja a muzikusoknak, hogy figyeljék meg a színészek különféle beszédmódját, és próbálják meg azt utánozni,⁸ 170 évvel később Quantz

pedig azt írja *Furolaiskolájának* zenei előadásról szóló fejezetében, hogy „a zenei előadást egy szónok előadásához lehet hasonlítani”,⁹ akkor e két megnyilatkozás jószerivel ki is jelöli a korszak határait.

Számunkra most nem a zenei előadás, hanem a kompozíciós gondolkodás retorikai aspektusa fontos, a „másodlagos zenei retorika” tehát, amelybe az adott zene alapanyagául szolgáló témára való rátalálás (*inventio*), a zenei forma kialakítása (*dispositio*), valamint a tétel végső kidolgozása (*elaboratio*) tartozik. A német zenei-retorikai hagyomány számos 17–18. századi elméleti szövege foglalkozik e három kérdéskör valamelyikével, csakhogy a különböző teoretikus megközelítések egyik területen sem teremtik meg azokat az egységes kereteket, amelyek között a retorika és zenei kompozíció elmélete valóban egymásra találhatnának. Erről tanúskodik, hogy az utóbb évtizedekben publikált, retorikai megközelítésű zenei elemzésekben az elméleti háttérrel felvázoló történeti megközelítés és a konkrét zenei analízis között többnyire nincsen szerves kapcsolat. E jelenség egyik oka nyilvánvalóan abban rejlik, hogy napjaink elemzői számára egészen más aspektusai fontosak a zenének, mint a 17–18. századi elméletírók számára. A 19–20. századi zeneelméleti hagyomány révén ráadásul a mai muzikológusok rendelkeznek azal a nyelvvel, amellyel a zenei folyamatok számukra fontos mozzanatai leírhatók, s amelynek hiánya miatt korai elődeik kénytelenek voltak a szónoklattan terminológiájához nyúlni. A korabeli elméleti szövegek persze nemcsak a mai elemzői gyakorlattól vannak távol, hanem saját koruk kompozíciós praxisától, sőt, nem ritkán egymástól is. Ahogy Karl Braunschweig fogalmaz: „A bizonytalanságok nagyrészt azokból a nyilvánvaló eltérésekből fakadnak, amelyek nemcsak elmélet és gyakorlat között feszülnek, hanem elmélet és elmélet között is: e diskurzus valamennyi traktátusa mintha egyedi módon határozná meg tárgyát, s a zenei retorikának csak azt az aspektusát célozza, amely az adott szerző számára volt fontos. Ezt a nehézséget tovább bonyolítják a zenei stílusban bekövetkező egyre gyorsabb változások és a zenei esztétikák nemzeti változatai, mindez pedig nagymértékben heterogén diskurzust eredményez.”¹⁰

A szemléletbeli különbségek részben arra vezethetők vissza, hogy az egyes elméletírók más és más céllal írták traktátusaikat. A retorikai fogalmak első szisztematikus zenei alkalmazása Joachim Burmeister 1606-os *Musica poetica* című kötetében található, amely praktikus útmutatót kívánt nyújtani a német egyházi muzsikusok számára, s ennek kapcsán tárgyalja a *decoratio* fázisához tartozó szóalakzatok zenei megfelelőit, a zenei figurákat.¹¹ Hasonló céllal írták ellenponttankönyveiket a következő évtizedekben Johannes Nucius és Joachim Thuringus, akik a zenei figurák elnevezéseit átvették Burmeisteről, bár némiképp alakítottak Burmeister kategóriáin.¹² Athanasius Kircher enciklopédikus igényű munkája, az 1650-es *Musurgia universalis* két fejezetben foglalkozik zene és retorika kapcsolatával,¹³ s ezekben nemcsak a zenei figurákat tárgyalja, hanem a zenei affektusok és a kompozíció felépítésének kérdését is. Kircher azonban nem a gyakorló muzsikusoknak ír, könyve az egyre inkább nemzetközivé váló tudósközösség szélesebb rétegének szól. Tomáš Baltazar Janovka és Johann Gottfried Walther munkái újabb oldalról közelítik meg a kérdést: mindketten a zenei lexikon 18. század elején megszülető új műfajának voltak korai képviselői, így nem részletező magyarázatra

törekedtek, hanem a zenei, illetve zenével kapcsolatos terminusok rövid meghatározásait kínálták.¹⁴ A zenei retorikai hagyomány egyik utolsó, s talán legjelentősebb képviselője, Johann Mattheson pedig Burmeisterhez, Nuciushoz és Thuringushoz hasonlóan ugyan a gyakorló zenészt szólította meg összefoglaló művében, az 1739-es *Der vollkommene Capellmeister*-ben,¹⁵ csak hogy ő nem a lutheránus kántorhoz címezte mondandóját, hanem a széleskörűen iskolázott muzsikushoz, az egyházi funkciót is betölteni képes világi *Capellmeister*-hez, aki egyaránt otthonosan mozog a *stile antico* motetták, valamint a 18. század elején népszerű modern stílusú operák és divatos hangszeres műfajok világában.

A 20. századi zenetudományi irodalomban a retorikai megközelítést többnyire a történeti hitelesség aurája lengte körül, hiszen számos kutató vélte általa megtörténekedőnek a zenei elemzésnek azt a hagyományát, amely a zeneművekre időtlen entitásként tekintett, és abból a történelem feletti perspektívából vizsgálta őket, ahonnan Brahms, Mozart vagy éppen Bach zenéje is azonos törvényszerűségek szerint látszott működni. Csak hogy a zenei retorika monolit egységként való kezelése a zenei analízisben éppúgy történetietlen, mint a 20. század számos elemzői módszere.¹⁶ Mert bár meglehet, hogy Burmeister, Kircher és Mattheson bizonyos kérdésekben hasonlóan vélekedtek – a zene affektív tartalmával, vagy teológiai jelentőségével kapcsolatban például biztosan –, a retorika zenei alkalmazását illetően már csak azért is eltérően kellett gondolkodniuk, mert a működésüket elválasztó félévszázadokban jelentős változásokon ment át a zenei stílus. Burmeister, Nucius és Thuringus a 16. századi vokálpolyfónia, az *ars perfecta* hagyományára hivatkoznak, Kircher az itáliai monódikus stílus és az opera újításait is bevonja a vizsgálat körébe (elsősorban a recitativót), Janovka és Walther valamennyi korábbi stílus kategorizálására törekszik, Mattheson számára pedig az 1730-as évektől felbukkanó, úgynevezett gáláns stílus újdonságai éppoly fontosak, mint a 18. század első évtizedeinek tudós polifóniája. „Mivel a retorikai gondolkodás statikus modelljét nem vehetjük tekintetbe azokra a kompozíciós döntésekre vonatkozóan, amelyek a zenei stílus változásához vezettek – írja Peter Hoyt –, azt is megkérdőjelezhetjük, hogy [a retorikai gondolkodás] számot adhat-e egyáltalán bármiféle kompozíciós döntésről.”¹⁷

A 20. század kezdetén Albert Schweitzertől Arnold Scheringen át Hermann Kretschmarig és Heinz Brandesig számos zenetörténész kísérelte meg közös nevezőre hozni azokat a szónoklattantól kölcsönzött latin és görög elnevezéseket, amelyeket a német *musica poetica* hagyományának elméletírói különféle zenei alakzatok megnevezésére használtak.¹⁸ Hogy a barokk zenében nem létezett zenei motívumok általános szótáraként működő egységes *Figurenlehre*, a tekintetben teljes a konszenzus a mai zenetudományi irodalomban.¹⁹ De nemcsak a zenei *elaboratió*t illetően, hanem a *dispositi*óval, vagyis a zenei formával kapcsolatban sem olvasható ki átfogó elmélet a korabeli traktátusokból. A német zeneelméleti hagyományban a forma kérdése azért nem játszott központi szerepet a 16–17. század folyamán, mert a teoretikus írások horizontján feltűnő művészi zene kivétel nélkül vokális jellegű volt, s ezekben a zenei anyag elrendezését elsősorban a szöveg felépítése határozta meg. Elmélet és gyakorlat természetesen itt sem fedte egymást tökéletesen, hiszen a korábbi századok kompozíciós praxisában is megfigyelhető

– Dufay-nál, Josquinnél és másoknál –,²⁰ hogy ha nem is olyan mértékben, mint a dúr-moll tonalitás felbukkanásától kezdve, a zeneszerző a szöveg által meghatározott kereteken túl is figyelmet tanúsít a formai elrendezés iránt.

A retorikai hagyományban a magdeburgi kántorként működő Gallus Dressler az első, aki 1563-as, kiadatlan, kéziratos formában fennmaradt elméletírásában (*Praecepta musicae poeticae*) a zene formai felépítéséről beszél. A lutheránus kántoroknak szóló gyakorlati útmutatóban Dressler főként olyan témákat tárgyal, amelyek hagyományosan a *musica practica* részét képezték (disszonanciakezelés, szólamvezetési szabályok stb.), majd arról ír, hogy miként kell egy zenedarabot az arisztotelészi szónoklattal háromrészes felépítésének megfelelően megalkotni,²¹ vagyis megkülönbözteti a bevezetést (*exordium*), a középső részt (*medium*) és a befejezést (*finis*).²² Lassus *In me Transierunt* kezdetű motettájának nevezetes elemzésében ugyanezt a hármas tagolást használja Burmeister is 1606-ban, s nála még szorosabbá válik zene és retorika között a kapcsolat, amikor az antik törvényszéki beszéd felépítésének néhány kategóriáját is alkalmazza a zenére: „[Egy zenedarab] három részből áll: 1. Bevezetés 2. Maga a dallam teste 3. Befejezés. A bevezetés a darab első periódusa, vagy szakasza, amelyet a legtöbbször imitatív zenei anyag díszít, s amely a hallgató fülét és lelkét figyelmessé teszi az ének iránt, valamint felkelti jóindulatát. [...] A darab teste nem más, mint a bevezetés és a befejezés között található szakaszok vagy periódusok halmaza, amelyben a szöveg, hasonlóan a retorikai *confirmatio* különféle érveivel, behatol a lélekbe, hogy világosabban felfogjuk és megértsük az értelmét. [...] Az utolsó periódus éppen olyan, mint a szónoklatban az epilógus.”²³

A zenetudományi hagyomány e kései pontjáról visszatekintve a zenei forma háromrészes felosztása, vagy éppen az olyan definíció, mint amilyen Johannes Andreas Herbst 1643-as traktátusában olvasható, miszerint „a közép az, amit a dallam kezdete és a vége között hallunk”, teljesen magától értődőnek, s némiképp gyanúsnak tűnik.²⁴ Csakhogy a látszólag semmitmondó tagolás fontos lépést jelent a zenei forma fogalmának történetében, amennyiben Dresslernél – és a nyomában Burmeisternél, Herbstnél, illetve másoknál – bizonyos zenei szakaszok a darab egészének kontextusában formai funkciót kapnak, mégpedig a megzenésített szövegtől függetlenül. A zenei forma háromrészes felosztása, különösen a polifon szerkesztésű darabokban alighanem önként adódik. Ezt tükrözi, hogy a 19. századi elemzők, akik a barokk retorikai hagyomány formai elképzeléseire ügyet sem vetettek, a Bach-fűgák látszólagos formátlanságával küzdve ugyanezt a háromrészes sémát alakították ki, csak éppen az egyes szakaszokat nem retorikai, hanem zenei szakkifejezésekkel illették: fűgaexpozió–feldolgozás–kadencia.

Nem az a kérdés tehát, hogy helytálló-e a háromrészes felosztás, hanem az, hogy amikor Burmeister az antik törvényszéki beszéd terminológiájához nyúl, ezek a kifejezések vajon hozzátesznek-e bármit a zenei folyamatok megértéséhez, tekintettel a különbségre, amely egy 17. századi zenei kompozíció és egy antik törvényszéki beszéd működésmódja között fennáll. Egy szónoklat bevezetésének a retorikai traktátusok szerint fel kell keltenie a hallgatóság figyelmét és jóindulatát. A figyelem felkeltésének gesztusa még csak alkalmazható a zenére, de miként keltheti fel vajon a zene a hallgatók jóindulatát, kérdezi Brian Vickers re-

torikatörténész, majd hozzáteszi: „Még inkább kérdésesek zenei értelemben azok a részek, amelyek általában a szónoklat közepén találhatók, a *confutatio* és a *confirmatio*, amelyekben az ellenfél érveit cáfoljuk és a sajátjainkat megerősítjük. Vajon kik az ellenfelek egy zenei kompozícióban?”²⁵

Vickers alighanem igazságtalan Burmeisterrel szemben, aki ismeretlen területen járva kissé bizonytalanul használja a szónoklattan analógiáját. Lassus motettáját kilenc periódusra osztja fel, s a középső hetet látja el a *confirmatio* címkéjével, zárójelben azonban megjegyzi: „ha tehetünk efféle összevetést a rokon művészettel”.²⁶ Vickers kritikája sokkal inkább címezhető Johann Matthesonnak, aki 1737-ben teljes magabiztossággal, némi arroganciától sem mentesen érvel amellett, hogy az antik törvényszéki beszéd és a zenei kompozíció felépítése egyértelműen megfeleltethető egymásnak. Mattheson elméletét két okból érdemes részletesebben megvizsgálni. Egyrészt azért, mert ő az egyetlen teoretikus a 18. század első felében, aki részletesen tárgyalja a zenei forma fogalmát, és ezt nem pusztán elvont síkon teszi, hanem elképzelését egy korabeli *da capo* ária konkrét elemzésével is illusztrálja. Másrészt azért, mert retorikai megközelítésének problematikus jellege nemcsak a kései értelmezőknek tűnt fel, hanem a korszak egy másik meghatározó elméletírójának, a Bach-tanítvány Lorenz Mizlernek is. Erről tanúskodik a zenei forma fogalmával kapcsolatos, kettejük között lezajlott polémia.

Mattheson a 17. századi német *musica poetica* hagyományának legkésőbbi fázisát képviseli, s a zenei retorikát más irányból közelíti meg, mint elődei. 1737-ben publikált, *Kern melodischer Wissenschaft* című munkájában – amelynek teljes szövegét átemelte két évvel későbbi főművébe, a *Der vollkommene Capellmeister*-be – gyakorlatilag alig ír a zenei *elocutio* vagy *decoratio* kérdéséről, jóllehet a szónoklattannal foglalkozó 17. századi zeneelméletírók figyelmének homlokterében elsősorban a zenei figurák leírása állt. A zenei kompozíció kialakításáról szóló fejezet végén Mattheson megemlíti ugyan néhány közismert zenei alakzatot, amellyel a zeneszerző díszítheti a darabjait, leírása azonban olyan benyomást kelt, mintha a figurákról, bármily hasznosak voltak is a gyakorlatban, már túl sokat írtak volna. Valamennyi muzsikusi ismeri őket, ráadásul „ezek a dolgok majdhogynem évente változnak, a régi díszítmények (*tremoli, groppi, circoli, tirate* stb.) nem őrzik érvényüket, új alakban tűnnek fel, vagy újabb divatoknak kell átadniuk a helyüket”.²⁷ Matthesont ehelyett elsősorban az *inventio* és a *dispositio*, vagyis a témára való rátalálás, és a zenei anyag elrendezésének kérdése érdekli. Figyelemreméltó, hogy amíg a zenei *dispositio* fogalmának kidolgozása teljes vértetben megtalálható a *Kern melodischer Wissenschaft*-ban, az *inventio* kérdéséről itt még nem olvashatunk.²⁸ Szó esik ugyan róla, hogy egy jó dallamot miként kell megtalálni, és hogy mik a legfőbb jellemzői – legyen „könnyed, behízselgő, világos, gördülékeny” –,²⁹ a tematikus anyaggal kapcsolatban azonban Mattheson még eltekint a retorikai szóhasználatától.³⁰

A *Kern* zenei formáról szóló áttekintése azzal kezdődik, hogy tévedésben vannak, akik úgy gondolják, a kompozíciós munka el van intézve azzal, hogy az ember rátalál a megfelelő zenei ötletre. Az igaz ugyan, hogy ez az első fázisa a kompozíciós munkának, de „ahogy mondani szokás: minden jó, ha vége jó; s ide tartozik az elrendezés, a kidolgozás és a feldíszítés, amelyeket művészi nevükön úgy

hívunk, hogy *dispositio*, *elaboratio* és *decoratio*.³¹ Ideális esetben a zenei ötlet ki- vagy megtalálása és az elrendezés nem válnak el egymástól: „Nem kevés példát hozhatunk zeneszerzőkre, akik meglehetősen gazdagok ötletekben; ugyanakkor azonnal ki is huny bennük a tűz, elszalasztják a jó elrendezést, amelyre szinte soha nem gondolnak, semmit nem dolgoznak ki rendesen, és semmi mellett nem tartanak ki a végéig. [...] Ezzel szemben mások szívesen csapnak le azokra az ötletekre, amelyek a kezük ügyébe kerülő nagy csomó dologból származnak, ezek között azonban gyakran nincs két hangjegy, amely az övék volna; amit azonban eltulajdonítottak, azt képesek olyan ügyesen elrendezni, kidolgozni és felékesíteni, hogy öröm nézni. Ha választanom kellene a kettő közül, szerencsés ötlet vagy okos elrendezés stb., talán inkább az elsőt választanám; de sokkal kedvesebb volna számomra a kettő együtt. Ez azonban ritkaság: mint a szépség és az erény – egyetlen emberben.”³²

Mivel Mattheson szerint a zenei és a retorikai *dispositio* között csak a „téma vagy tárgy” tekintetében van különbség, az antik szónoklatok felépítésének hagyományos hatrészes felosztását tökéletesen alkalmazhatónak tartja a zenében is. Az antik törvényszéki beszéd felépítésének első egysége a *captatio benevolentiae* funkcióját betöltő *exordium*; ez a zenében – Mattheson szavaival – „a dallam bevezetése és kezdete, amelyben egyúttal meg kell mutatkoznia a célnak, és az egész tervnek, ez készíti fel a hallgatókat, s kelti fel a figyelmüket”.³³ Két konkrét példát említ: continuo-kíséretes áriákban az *exordium* az énekszólam belépését megelőző continuo-előjáték, a hangszeres concertókban a kezdő ritornello. A szónoklat következő formai egysége hagyományosan a tények ismertetését magában foglaló *narratio*, amelyet áriákban az énekszólam, versenyművekben a szólóhangszer belépését követő zenei anyagnak feleltet meg Mattheson. A harmadik szakasz az álláspontot ismertető *propositio*, a zenében „a tulajdonképpeni előadás, amely röviden tartalmazza a zenei beszéd tartalmát és célját”.³⁴ Az antik törvényszéki beszédben ezt követi a *confutatio*, vagyis az ellenérvek ismertetése és elvetése, amely „a zenében vagy átkötött hangokkal, vagy idegennek látszó menetek és modulációk ügyes felidézésével és elvetésével fejezhető ki”.³⁵ Az ellenérvek semlegesítése után következik a *confirmatio*, vagyis az érvek alátámasztása és megerősítése, amely a zenében a jól hangzó szakaszok ügyes ismétléseiben és variációiban testesül meg Mattheson szerint, a beszédet és a zenedarabot pedig a *peroratio* zárja, amelynek „sokkal inkább, mint a többi résznek, különösen erőteljes megindultságot kell keltenie”.³⁶

Mattheson retorikai formakoncepciója számos kérdést felvethet az olvasóban. Miként mutatkozhat meg egy zenei tétel kezdetén a darab „terve”? Mit jelent az, hogy a darab közepén található *propositio* röviden tartalmazza a zenei beszéd „célját”? Mennyiben állítható párhuzamba az ellenérvek ismertetése és elvetése a retorikában, illetve a késleltetett disszonanciák és moduláló menetek alkalmazása a zenében? A retorikai formamodell aztán a gyakorlatban válik igazán problematikusná, és a nehézségek már a *peroratio*, vagyis az utolsó formarész tárgyalásának végén felbukkannak.

következtében az *exordium* ebben az esetben a *peroratio* helyét is elfoglalja.³⁷ Csakhogy az antik hagyomány szerint egy szónoklatban a bevezetés és a lezárás alapvetően eltérő funkciót töltenek be. Az *exordium* általában csak utal a vita témájára, ha egyáltalán. Elsődleges szerepe, hogy a közönséget ráhangolja a szónok előadására és mondandója tartalmára. A *peroratio* (vagy *conclusio*) pedig nyújthatja összefoglalását az elhangzottaknak, de elsődleges célja, hogy a közönség érzelmeit megindítsa.³⁸

Egy törvényszéki beszéd esetében tehát a két szakasz nemcsak tartalmát illetően, hanem a hallgatóságban kiváltani kívánt érzelmi reakciók tekintetében is különbözik egymástól. Amikor Mattheson a „szokásra” hivatkozik, amely úgy hozta, hogy a zenében az *exordium* és a *peroratio* azonos zenei anyagot hordoz, valójában arra mutat rá, hogy egy ária vagy concerto-tétel formájának kialakításakor a zenei konvenciók erőteljesebben esnek a latba, mint a retorikai szabályok.

Az ellentmondás látszólag nem különösebben zavarja Matthesont, mivel az elméleti bevezetést követően konkrét példán illusztrálja retorikai modelljének működésmódját, s mintadarabnak Benedetto Marcello egy continuo-kíséretes *da capo* áriáját választja (az áriát, amelynek részleteit szöveg nélkül adja közre, csak az ő elemzéséből ismerjük). Mattheson értelmezése szerint az ária continuo-bevezetése az *exordium*, az énekszólam belépését követi a *narratio*, a *da capo* főrész középső egységének modulációi testesítik meg a *propositiōt*, a főrész végén a tonikai záráshoz vezető anyag a *peroratio*, a *confutatio* pedig a *da capo* forma középrészében található.³⁹ Hogy elméletét miért egy minden szempontból átlagosnak mondható tételen szemléltette Mattheson, nem tudjuk. Elképzelhető, hogy elemzői módszerének általános érvényét kívánta demonstrálni azzal, hogy egy konvencionális darabhoz nyúlt, s a 18. század első felében a zenei anyag elrendezésének valóban az egyik legelterjedtebb módját kínálta az úgynevezett *da capo*, vagy A-B-A forma. Ennek sajátossága, hogy az önmagában zárt, tonikán befejeződő A-részt követően egy hangnemileg kontrasztáló (dúr tétel esetében többnyire moll, moll esetében többnyire dúr) középrész következik, amely olykor metrumában, tempójában és tematikus anyagában is különbözik a főrésztől, majd ennek lezárultával tér vissza változtatás nélkül (az előadásban gazdagon díszítve) az A-rész.

Mattheson mintha nem venne tudomást arról, hogy a *da capo* forma nem a középrésszel ér véget, hanem ezt követően a teljes főrész megismétlődik, ekként tehát a főrészt kezdő és befejező ritornello az előadásban négyszer hangzik el változtatás nélkül. Vagyis nemcsak arról van szó, hogy az *exordium* és a *peroratio* azonos anyagot hordoz, hanem arról is, hogy mindkettő megismétlődik. Az ismétlés iránti alapvető igény az egyik olyan aspektusa a zenének, amely érzékelhető távolságra helyezi a nyelvtől, ahol a szó szerinti ismétlés eszköze csak kivételes esetben alkalmazható. Valamennyi szónoklattannak alaptétele, hogy óvakodni kell a túlzásba vitt ismétléstől, Rottardami Erasmus egyenesen „csúnya és bosszantó hibának” tartja a pontos ismétlést (*tautologia*).⁴⁰ Joggal veti fel Bettina Varwig, hogy „talán éppen ez a két terület között fennálló különbség ítél kudarcra minden erőfeszítést, amely a retorikai eszközöket és a jelentésüket közvetlenül próbálja meg a zenei kompozícióra alkalmazni”.⁴¹

Gyakorló muzsikusként Mattheson természetesen tisztában volt azzal, hogy a zeneszerzők túlnyomó többsége nemcsak hogy nem alkalmazza tudatosan, de nem is ismeri a szónoklat felépítésének hagyományos sémáját. Elmélet és praxis különbsége azonban nem érvényteleníti a retorikai modell helyességét Mattheson szerint. A *dispositio* tárgyalását követően így ír: „A legelső zeneszerzők éppoly kevéssé gondoltak arra, hogy darabjaikat a fentiek szerint rendezzék be, ahogy a természetes adottságokkal megáldott tanulatlan szónok sem gondolt arra, hogy a hat részt pontosan kövesse, mielőtt az ékesszólás formális tudománnyá és művészetté nem vált. [...] Tagadhatatlan ugyanakkor, hogy ha tüzetesen megvizsgáljuk a jó beszédek és jó zenéket, akkor megtaláljuk bennük ezeket a részeket – de legalábbis a legtöbbjüket –, mégpedig a megfelelő sorban elrendezve; még akkor is, ha a szerző olykor hamarabb gondol a saját halálára, mint az efféle sorvezetőre.”⁴²

Amikor két évvel később a *Der vollkommene Capellmeister*-be beemeli a fenti bekezdést, sokatmondó gesztussal hozzáteszi az utolsó mondathoz: „különösen a muzsikuskok”.⁴³ A zenészek tudatlanságának hangsúlyozásával alighanem a retorikai formamodellre érintő kritikákra reagált. 1738-ban, vagyis egy évvel a *Kern* megjelenését követően Lorenz Mizler, aki folyóiratában, a *Musikalische Bibliothek*-ben hosszú beszámolókat közölt a legfrissebb zeneelméleti munkákról, részletesen ismertette Mattheson kötetét, és ebben fenntartásait fogalmazta meg a retorikai formafogalommal kapcsolatban.

Mizler összességében komoly elismeréssel ír a *Kern melodischer Wissenschaft*-ról, és egyetemi műveltségű zeneértőként természetesen egyetért Matthesonnal abban, hogy zene és retorika egymásnak rokonai: ahogy egy beszédben a szavakat és mondatokat kell világos egységbe rendezni – írja Mizler –, ugyanígy a zenei gondolatok sorát is jól követhető módon kell kialakítani, s ez különösen az olyan, nagyobb szabású kompozíciók esetében jelent művészi kihívást, amelyek Démoszthenész és Cicero beszédeihez hasonlíthatók.⁴⁴ Mizler azonban úgy véli, hogy a zene más törvényszerűségek szerint működik, mint a szónoklat, s a zenei forma retorikai értelmezésével kapcsolatban komoly kételyének ad hangot. A Marcelló-elemzésről a következőket írja: „Nem tudom, hogy a nagyszerű Marcelló a beszéd hat említett részét vajon el akarta-e helyezni [a darabban]. Sokkal valószínűbbnek tűnik, hogy a kérdéses ária páratlan szerzője sem az *exordium*-ra, sem a *narratióra*, sem a *confutatióra*, sem a *confirmatióra*, de még csak az említett részek egymásra következésének sorrendjére sem gondolt, miközben a darabot készíttette. A dolog annál is inkább meggyőzőnek tűnik, mivel Mattheson úr ugyanazt a zenei anyagot teszi meg bevezetésnek, ismertetésnek és tárgyalásnak. Csakhogy egy és ugyanaz a dolog ugyanolyan lényegű, akkor is, ha különböző helyeken jelenik meg újra és újra, a bevezetés, az ismertetés és a tárgyalás azonban lényegüket tekintve különböznek, úgyhogy nem lehet egy és ugyanazon dologként bemutatni az eltérő természetű bevezetést, ismertetést és tárgyalást. Mattheson úr fejtegetései az említett áriával kapcsolatban tehát nem valószerűek.”⁴⁵

Vagyis Mizler nemcsak azt tartja problematikusnak, hogy a *da capo* forma sajátosságaiból eredően a kezdő ritornello az ária folyamán négyszer szólal meg változtatás nélkül, hanem azt is, hogy ugyanaz a tematikus anyag határozza meg az *exordiumot*, a *narratiót* és a *confirmatiót*.

Bár Mattheson lényegi változtatás nélkül átemelte a Marcello-elemzést az 1739-es *Der vollkommene Capellmeister*-be, nem tehette meg, hogy ne reagáljon Mizler kritikáira a kötet előszavában. A bíráló nevét nem említi, de igazat ad neki abban, hogy „Marcello a *Kern*-ben tőle idézett ária elkészítésekor, éppúgy, mint más műveiben, bajosan gondolhatott a beszéd hat részére”.⁴⁶ Mattheson ettől függetlenül fenntartja, hogy elemzése valószerűen számol el a zenei forma felépítéséről, s amellet érvel, hogy a zenében többször is megismétlődhet ugyanaz a motívum, attól függően pedig, hogy milyen regiszterben, hangnemben, vagy hangszerelésben szólal meg ugyanaz a zenei ötlet, különféle funkciókat is betölthet. A kezdő ritornello „szó szerinti” ismétléseinek magyarázatához azonban, úgy tűnik, nem kínál számára szellemi muníciót az antik szónoklattan. Ezt tükrözi legalábbis, hogy valódi érvelés helyett – stílszerűen fogalmazva – üres retorikával próbálja kikerülni a választ. Ha Cicero és Démoszthenész nem segítenek, egy náluk is nagyobb tekintélyhez fordul, a bibliai Dávid királyhoz: „Talán jogosabb azt állítani: az ária vége a kezdetével teljes mértékben megegyezik. Mert ez valóban igaz. Egy és ugyanaz áll mindkét helyen, ugyanaz a zenei anyag ugyanabban a szólamban. Hogy lehet ez? Vajon nem ugyanezt teszi Dávid a nyolcadik és a százharmaidik zsoltárban? S vajon nincsenek-e olyanok, akik a királyi költő ékesszólását messze Démoszthenészé és Ciceróé fölé helyezik, amikor kivételesen a próféták zenei tehetségére fordítják a tekintetüket?”⁴⁷

Nem világos, vajon Mattheson komolyan gondolta-e, hogy egy 18. század eleji *da capo* ária felépítésének megértésében segítségünkre lehet egy olyan bibliai zsoltár formájának vizsgálata, amelynek első és utolsó sora megegyezik. Azt azonban tudjuk, hogy érvelése nem győzte meg Mizlert, aki 1742-ben a *Der vollkommene Capellmeister*-ről is hosszú, több részes beszámolót közölt folyóiratában, s a Marcello-elemzéssel kapcsolatos véleménye nem változott a korábbi bírálat óta. „A muzsika zenei beszéd, és miként a szónok, a hallgatót szeretné megindítani, miért is ne alkalmazhatnánk a zenére is a szónoklat szabályait? – teszi fel a költői kérdést, majd óvatosságra int – „Csakhogy észre és értelemre van szükség ahhoz, hogy ne vaskalaposság és pedantéria jöjjön ki a dologból”.⁴⁸ George Kennedy terminológiájával úgy is fogalmazhatnánk, hogy az elsődleges zenei retorikából, a zenei előadás szónoki jellegéből, nem szabad mindjárt a másodlagos zenei retorika létezésére következtetnünk, vagyis azt feltételezni, hogy a kompozíciós logika a zenében és a retorikában is ugyanúgy működik.

JEGYZETEK

1. Lásd a *Classical Rhetoric in the Renaissance* című fejezetet George Alexander Kennedy könyvében: *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1999, 226–258.

2. Patrick McCreless: „Music and Rhetoric”. In: Thomas Christensen (szerk.): *The Cambridge History of Western Music Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 851.

3. Dietrich Bartel: *Musica poetica. Musical-Rhetorical Figures in German Baroque Music*. London: University of Nebraska Press, 1997, 11–12.

4. Johann Gottfried Walther: *Praecepta der musicalischen Composition*. 1708, 75. Idézi: Bartel, *Musica poetica*, 22.

5. McCreless, „Music and Rhetoric”, 847.

6. Quintilianus: *Szónoklattan*. Pozsony: Kalligram, 2008, 217. (3. könyv, 3. fejezet) Kopeczky Rita fordítása. A retorika felosztásának antik szónoklattanokban megjelenő változatairól lásd: Catherine Steel: „Divisions of speech”. In: Erik Gunderson (szerk.): *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 77–91.

7. Kennedy, *Classical rhetoric*, 2–3.

8. Vincenzo Galilei: *Dialogo della musica antica et della moderna*. Firenze: Giorgio Marescotti, 1581, 89–90.

9. Quantz, Johann Joachim: *Fuvolaiskola* (1752). Budapest: Argumentum, 2012, 123. Székely András fordítása.

10. Karl Braunschweig: „Genealogy and Musica Poetica in Seventeenth- and Eighteenth-Century Theory”. *Acta Musicologica* 73 (2001)/1, 45.

11. Burmeister *Musica poeticája* (1606) két korábbi traktátusának összefoglalása: *Hypomnematum musicae poeticae* (1599), *Musica autoschediastikē* (1601). Lásd: Martin Ruhnke: „Burmeister, Joachim”. In: *Ludwig Finscher* (szerk.): *Musik in Geschichte und Gegenwart. Personenteil. Band 3*. Kassel: Bärenreiter, 2000, 1313–1316.

12. Johannes Nucius elméleti munkája (*Musices Poeticae*, 1613) valójában ellenponttankönyv, amelynek hetedik fejezetében esik szó a zenei figurákról, amelyeket Burmeister nyomán retorikától kölcsönzött terminusokkal nevez meg. Tőle veszi át a terminológiát Joachim Thuringus, aki elméletírásában (*Opusculum bipartitum de primordiis musicis*, 1625) Burmeistert és Thuringust követi. Lásd: Fritz Feldmann: „Das 'Opusculum bipartitum' des Joachim Thuringus (1625) besonders in seinen Beziehungen zu Joh. Nucius (1613)”. *Archiv für Musikwissenschaft* 15 (1958), 123–142.

13. Athanasius Kircher: *Musurgia universalis*. Róma, 1650, 1. kötet, 366–383 (5. könyv, 19. fejezet); II. kötet, 141–164. (8. könyv, 8. fejezet).

14. Tomáš Baltazar Janovka: *Clavis ad thesaurum magnae artis musicae*. Prága: Georg Labaun, 1701; Johann Gottfried Walther: *Musikalisches Lexikon*. Lipcse: Wolfgang Deer, 1732.

15. Johann Mattheson: *Der vollkommene Capellmeister*. Hamburg: Christian Herold, 1739.

16. A retorikai hagyomány monolit egységként való kezelésére minden értelemben a legjobb példa: Gregory G. Butler: „Fugue and Rhetoric”. *Journal of Music Theory* 21 (1977)/1, 49–109.

17. Peter A. Hoyt: „Review of Wordless Rhetoric: Musical Form and the Metaphor of the Oration by Mark Evan Bonds”. *Journal of Music Theory* 38 (1994)/1, 127.

18. Albert Schweitzer: *Johann Sebastian Bach*. Párizs, 1905. (német kiadás: Lipcse, 1908.) A bachi „figuratan” leírása a 22–23. fejezetben található (Wiesbaden: Breitkopf & Härtel, 1979¹⁰, 425–479., magyarul: Uő: *Életem és gondolataim*. Budapest: Gondolat, 1974, 453–516.); Arnold Schering: „Die Lehre von den musikalischen Figuren im 17. und 18. Jahrhundert”. *Kirchenmusikalisches Jahrbuch* 21 (1908), 106–14. Hermann Kretzschmar: „Allgemeines und Besonderes zur Affektenlehre”. *Jahrbuch der Musikbibliothek Peters* 18 (1911), 63–77., 19 (1912), 65–78.; Heinz Brandes: *Studien zur musikalischen Figurenlehre im 16. Jahrhundert*. Berlin: Triltsch & Huther, 1935.

19. George J. Buelow: „Rhetoric and music”. In: Stanley Sadie (szerk.): *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. Vol. 21. London: Macmillan, 2001, 260–275.; a szócikk 1981-es változata, amelynek barokkra vonatkozó része a 2001-es Grove-ban csak a szakirodalmi hivatkozások tekintetében frissült, magyarul is olvasható, in: Péteri Judit (szerk.): *Régi zene* 2. Budapest: Zeneműkiadó, 1987, 30–39. Bartel, *Musica poetica*, 84–89.; Janina Klassen: „Musica Poetica und musikalische Figurenlehre – ein produktives Missverständnis”. In: Günter Wagner (közr.): *Jahrbuch des staatlichen Instituts für Musikforschung Preussischer Kulturbesitz*. Stuttgart: Metzler, 2001, 73–83.

20. Lásd például: Craig Wright: „Dufay’s *Nuper rosarum flores*, King Solomon’s Temple, and the Veneration of the Virgin”. *Journal of the American Musicological Society* 47 (1994)/3, 395–441.; illetve: Christopher Reynolds: „Musical Evidence of Compositional Planning in the Renaissance: Josquin’s *Plus nulz regretz*”. *Journal of the American Musicological Society* 40 (1987)/1, 53–81.

21. Arisztotelész: *Retorika* 1414b.

22. Dressler traktátusának 12–14. fejezetében esik szó a zenei formáról. Bernhard Engelke: „Praecepta musicae poeticae a D: Gallo Dresselero” *Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg* 49–50 (1914–15), 243–249.

23. Joachim Burmeister: *Musica poetica*. Rostock: Stephanus Myliander, 1606, 72–74.

24. Johann Andreas Herbst: *Musica Poetica*. Nürnberg: Jeremias Dümmler, 1643, 82.

25. Brian Vickers: „Figures of rhetoric/Figures of music?”. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 2 (1984)/1, 19.
26. Burmeister, *Musica poetica*, 73.
27. Johann Mattheson: *Kern melodischer Wissenschaft*. Hamburg: Christian Herold, 1737, 143.
28. Lábjegyzet jelzi, hogy erre a *Der vollkommene Capellmeister*-ben kerül majd sor; lásd: Mattheson, *Kern*, 33.
29. Ezek a *Von der Kunst eine gute Melodie zu machen* című rész alfejezeteinek címei: leicht, lieblich, deutlich, fliegend. *Kern*, 29–37.
30. Az antik szónoklattanokban az *invetio* kategóriája alá tartozó *loci topici*, vagyis a beszéd alap-elemeiként felhasználható közhelyek zenei megfelelőit tárgyalja a *Der vollkommene Capellmeister a „Von der melodischen Erfindung”* című fejezetében (a fejezet nem szerepel a *Kern*-ben), 121–123.
31. Mattheson, *Kern*, 127.
32. Uo., 127–128.
33. Uo., 129.
34. Uo.
35. Uo., 130.
36. Uo.
37. Uo.
38. Kennedy, *Classical rhetoric*, 106.
39. Mattheson, *Kern*, 131–134.
40. Idézi: : „Mutato semper habitu’: Heinrich Schütz and the Culture of Rhetoric”. *Music and Letters* 90 (2009)/2, 223.
41. Uo.
42. Mattheson, *Kern*, 128.
43. Mattheson, *Der vollkommene Capellmeister*, 235.
44. Lorenz Mizler: „Matthesons Kern meloischer Wissenschaft”. *Neu-eröffnete Musikalische Bibliothek*. I. 6. (1738), 31.
45. Uo., 38–39.
46. Mattheson, *Der vollkommene Capellmeister*, 25.
47. Uo., 26.
48. Lorenz Mizler: „Zweyte Fortsetzung von Matthesons vollkommenen Capellmeister”. *Neu-eröffnete Musikalische Bibliothek*, II. 3. (1742), 104–105.

WILHEIM ANDRÁS

Egy új historizmus kezdetén

Néhány évtizeddel ezelőtt a zenei előadóművészetben új divatirányzat vette kezdetét: az úgynevezett „korhű” előadás divatja. Már akkor is nehéz volt definiálni – ma meg jószívrrel lehetetlen –, hogy mit is jelenthet ez valójában. Tudományos meghatározásra nem törekedve, ezúttal megelégedhetünk annyival, hogy egy közelebbről szintén nem definiált „romantikus” (vagy „mainstream”) ideállal szemben hívek maroknyi lelkes csapata elkezdte elolvasni vagy újraolvasni korábbi korok (akkor még főleg a „barokk” korszak) elméletíróit, friss szemmel, elfogulatlanul; majd megpróbálták ennek alapján értelmezni a különféle korszakok (és szerzők) kottairásának mára elfeledett vagy a napi gyakorlatban más jelentéssel felruházott szabályrendszerét; megpróbálták megépíteni (restaurálni vagy rekonstruálni) a különféle korokban használatos, mára elfeledett vagy módosult formában továbbélő

hangszereket – s mindezek alapján kialakítani egy, az „eredetihez” hívebb hangzásideált, játékstílust, előadói filozófiát. Mindez rendben is lett volna – hasonló törekvések voltak már korábban is, csak éppen másféle megoldásokra jutottak –, most azonban döntő különbséget jelentett, hogy az izmosodó média azonnal lecsapott erre az irányzatra, felkarolta, reklámot csinált neki: jó szimattal árut látott benne s piacot remélt számára. Amit azután hihetetlenül hatékony marketinggel sikerült is megteremtenie – talán nem is remélt eredménnyel. Ám olyan törést sikerült létrehozni ezáltal a zenei előadóművészetben, amely az éberebbek számára már előre sejtette a mai, tragikusan visszafordíthatatlan állapotokat, s ez, sajnos, korántsem bizonyult apokaliptikus víziónak: a múlt század utolsó két évtizedében ott voltak már a klasszikus zenei műveltség elbukásának virulens csírái. A média-kampánnyal meg támogatott régizeneszkek „einstandoltak” zenei korszakokat, gyarmatosító indulataik egyre nagyobb területeket gyűrték igájuk alá, kizárólagosságra törekedtek (amit a kritika, bizonyos zenetudományi hullámlövasság, meg a hanglemezipar, s az egyre inkább elpiacosodó hangversenyrendezés is gerjesztett és támogatott), s végre sikerült elérni, hogy neveltség és megvetés tárgya lett mindenki, aki nem régi hangszeren, esetleg nem az éppen felszínen lévő divatos „autenticizmus” többségi álláspontján állva kísérte meg régebbi korok zenéjét megszólaltatni.

Előbb a barokk hadállásai estek el, majd a korábbi időkéi, s egyre inkább áterjedt a mótely a XIX., sőt a XX. századra: magukra valamit adó hozzáértők már nem is voltak hajlandók meghallgatni előadásokat csupán amiatt, mert az előadó mondjuk modern építésű, s nem korabeli adatok, minták alapján rekonstruált csembalón, illetve fortepianón, kópiahangszeren játszott, nem önkényesen megállapított (mert a hangszerépítő biznisz, meg a kompatibilitást megkövetelő nemzetközi koncertélet által megkívánt) mélyebb (most épp 415 Hz-es) normálhangot választotta, s nem a légbőlkapottan közmegegyezésre jutott játékszabályok szerint próbálta meg a maga gondolkodása és érzéki fantáziája számára feldolgozni mondjuk Johann Sebastian Bach vagy akár Hector Berlioz művészetét. Odáig jutottunk, hogy jelentős előadók a régizeneszkek diktatúrájától felve már nem is mertek például Bach-művet a műsorukra tűzni – persze, ők is megérik a pénzüket, mert többek között ez vezetett aztán a Rachmaninoff-, Prokofjev-, Sosztakovics-műveken alapuló, egyre szűkülő és kommercializálódó álzenekultúra hihetetlen mérvű térnyeréséhez, voltaképp az európai zenekultúrát megtestesítő repertoár elcsökevényesedéséhez, hovatovább pusztulásához... (Ennek kifejtése egy másik dolgozat tárgya lehet.)

A régizenei mozgalom háttérdokumentációjában természetesen joggal méltányolható elvek és szempontok vannak. Óriási jelentősége van annak, hogy teljességgel elfeledett szerzők életműve bukkant fel s vált megismerhetővé egy-egy korábban figyelemre is alig méltatott korszak, föllendülést hozva a filológiában is, hiszen a műveket használható, azaz mindenki által elolvasható kottában kellett újra közreadni. Senki nem vitatja azt sem, hogy valamely hangszer speciális játéktechnikai, előadói követelményei mindig nagy hatással vannak magára a kompozícióra is s ezekkel az adottságokkal a komponista munka közben akaratlanul is számol; a hangszerek hangzásbeli sajátosságai olyan különös akusztikai szituációt teremtenek, amelyet a közvetlenül megismerhető gyakorlat megszűnése után újra

meg kell érteni, alkalmazkodni kell hozzá és bánni kell tudni vele, és így tovább – ha meg más, pl. modern hangszer választok, óhatatlanul adaptálnom kell rá az eredeti instrumentum sajátosságait, keresni az annak megfelelő megoldásokat, mintegy „átíratot” készítve; vannak azután olyan játékszabályok, amelyek mára sajnos elfelejtődtek, pedig a darabok lényegi vonásait is rejtik (például egyes, a ma megszokottal esetleg azonos grafikai képű, ám mást jelentő kottairási szokások, amelyek bizonyos jól megfogalmazható és megtanulható ritmikai-artikulációs jelenségeket rögzítenek); az előadóegyüttes létszáma nagyban meghatározhatja például a tempót, s csak a legfontosabb kritériumokat is sorolni lehetne a végtelenségig.

Két probléma azonban mintha kimaradt volna az érvek és ellenérvek folytonos újrafelmondásából. Az egyik nagyonis gyakorlati, a másik – nevezzük így: – hermeneutikai.

A gyakorlati kérdés, persze, sokszor felvetődött már, de inkább vagdalkozva és artikulálatlanul. Elég nyilvánvaló volt, hogy a régizenei mozgalom első időszakára – néhány valóban lelkes és jószándékú művész munkássága kivételével – inkább az ordas dilettantizmus előretörése volt a jellemző: a professzionális hangversenyélet peremére sodródott béna hangszeresek és félművelt elmék próbálták megteremteni az új „stílus” követelményrendszerét. Az előadók meg sem közelítették hangszeres tudásukat, akik esetleg évtizedeket töltöttek el egy hangszer tisztességes megtanulásával, a lelkes zenebarát (a szó klasszikus értelmében vett *amatőr*) színvonalán furulyáztak, hegedülgettek, énekelgettek – a technikai megoldatlanságok zömét a hangszerre hátrítván, megpróbálták erényt kovácsolni az akusztikai inzultusokból. Sokáig föl sem vetődött, hogy a régi hangszereseken is ugyanazzal a technikai igénnyel kell játszani, mint mai változataikon: semmi nem ment fel a hangképzés minőségének elhanyagolása, a nemes értelemben vett virtuozításra való törekvés hiánya alól. Hihetetlen, hogy olyan zongoristák, akik életükben nem voltak képesek egy igényesebb figurációt vagy futamot hanghiba és egyenlenség nélkül megszólaltatni, máig a pályán lehetnek, sőt iránytmutató tekintélynek számíthatnak, mert esetlen botladozásuk véleményformáló kritikuskok ítéletében artikulációs sokszínűséggé nemesedik. Kétségbeejtő, hogy a rossz karmesterek tevékenysége, meg a korabeli gyakorlatra hivatkozva a karmesternélküliség fantomja amúgy érzékeny fülű emberek számára is elfogadhatóvá teszi az együttjáratot bizonyos szempontból megkönnyítő „súlykolást” (súlyosként értelmezett ütemhelyek hangerővel nyomatékosított kiemelését). A hangképzés igénytelenségéből stílust teremtettek: a vibrató szerintük romantikus túlkapás, a hangképzés állhatatossága helyett kultivált „hasas” hangokra ideológiát találtak a *messia di voce* jócskán félreértett elvében – s megint folytatni lehetne a végtelenségig. A produkciókat jegyző muzsikusok (álljanak akár a karmesteri dobogón, vagy üljenek valamely hangszer mellett, többnyire a continuo szólamában) elhessegették maguktól a művek művészi megformálásáért való felelősséget; mintha a remekművek is csupán az ideológiai alapvetés illusztrációi, nem pedig az egyetemes kultúra legragyogóbb alkotásai volnának.

Mindez azonban szinte mellékes a hermeneutikai probléma mellett – a hatalmas kérdéskört itt természetesen csak elnagyoltan, szinte kizárólag a hivatkozás

szintjén jellemezhetjük. A filozófiai-esztétikai gondolkodás mára eljutott addig az álláspontig, hogy nincs steril műalak, csupán különböző, ám egyaránt érvényes olvasatok, értelmezések vannak. Nincs kitüntetetten helyes, egyedül érvényes interpretáció, hanem a rendelkezésre álló vagy megszerezhető információk birtokában különböző, ám hierarchikusan nem rendezhető – jóllehet egymással akár ellentétes értelmű – magyarázatok, átélések is lehetségesek. Minden a műről kialakítható nézet csak a szemlélő saját korából érthető, mert a kérdésselvetések *nem* a műalkotás, hanem a kérdező korának kérdései. Természetesen a válaszok sem a mű alkotójának korában egyáltalán fölvethető kérdésekre adják meg a választ, hiszen e kérdések maguk sem voltak érvényesek akkoriban. Másra használták a művet, a műalkotás mibenlétének kérdése is másként vetődött fel. Ez nem jelenti azt természetesen, hogy egy-egy korszak ne érezné vagy érezhetné inkább a sajátjának valamelyik választ – ám ez már korántsem a mű értelmezéséhez, hanem értelmezéstörténetéhez tartozik. Ami természetesen nem ment föl az alól, hogy ne kellene törekedni a mű eredeti történelmi helyzetének megértésére, hogy a lehetőségekig elmenve tisztázzuk, miként tekintettek rá megszületése korában. De tudnunk kell, hogy ismereteink mindig töredékesek maradnak – mert csak mai tudásunk fényében, ma esetlegesen hozzáférhető adatok birtokában tehetünk kísérletet arra, hogy valamelyest megértsük a századokkal korábbi szituációt. Ám ugyanezért az autentikus mozgalomnak sincs eleve szabadjegye, különösen nem „királyi útja” a műalkotások értéséhez és magyarázatához – ő is csak egyike a lehetséges véleményeknek, bármennyire ágál is a kizárólagosság jogáért.

Már a XVII. század első felének zenéjéről sincsenek igazolható tapasztalataink, a XVI. századi zene előadásáról, hangzásáról alkotott valamennyi elképzelésünk pusztán fikció. Vannak természetesen korabeli feljegyzések, amelyeket megpróbálhatunk értelmezni, de vajmi kevés sikerrel, hiszen azt sem tudjuk meghatározni, hogy voltaképp mire vonatkoznak. A kottalejegyzések hiányosak – és nincs rá semmi esélyünk, hogy a lejegyzésre talán magától értődő volta miatt nem érdemelt részleteknek valaha is nyomára jussunk. A praxis megközelíthetetlen.

Illetve: nagyon is megközelíthető lenne akkor, ha a régizenei mozgalom tudomást vett volna arról, hogy az elfeledett tudás valóban jószándékú újra fölidézése mellett mennyi minden veszett el ezáltal a napi gyakorlatban jól megfigyelhető, nyomaiban talán még máig létező hagyományból. Majdhogynem ideológiai alapon történt ez a *tudatos* felejtés. A mindennapi zenei gyakorlat jónéhány alapvonása, a jó zenélés számos alapvető követelménye lett fölálldozva a régi teoretikai irodalom néhány, bizonytalannal kevésbé megértett kijelentése miatt. Valóban, szó szerint véve olykor félrevezető lehet pl. XVIII. századi hangszeres iskolák jónéhány utasítása, tanácsa – ha megfeledekzünk arról, hogy ezek megfogalmazása nem örökérvényű, kőbevésett igazságnak volt szánva, hanem egy összefüggésekben gazdag rendszer részét képezte, nem is egyszer pedig ama korszak rossz gyakorlatának ellenében akart valamit – talán túlzásokat is vállalva – definiálni. Ezek megértésére törekedve a régizenei mozgalom első évtizedeiben sokan hajlamosak voltak olyan megoldásokat választani, amelyek az alapfokú zeneoktatás szintjén is vállalhatatlanok.

Kétségtelen, hogy nem kis vonzereje volt a felfedezéseknek. Mindenek előtt a hangzásról vallott elképzelés változott meg a régi zenéről. Ha a XX. század elején

természetesnek számított az akkori ízlésnek megfelelő hatalmas együttesekkel megszólaltatni Bach oratorikus műveit, Strauss műveire emlékeztető apparátusra meghangszerezni Perotinus-kompozíciót, a hetvenes-nyolcvanas évekre valóban kialakult egy (a mai tudásunk számára) elfogadhatóbb, a korabelihez talán közelebb álló hangzásokép, nem utolsó sorban az újra megismert régi hangszerek használata vagy egy újra kimunkált énektechnika révén. Ennek az átalakulásnak jótékony hatása érezhető azután például a tempóválasztáson, igen sokban az artikuláción, a pontosabb kottaolvasaton. A régizenei repertoár hihetetlen kibővülése is haszonnal járt, mindaddig, míg el nem öntötte a piacot az ismert, majd az ismeretlen szerzők hangzó összkiadásának divatja. Ma jószerivel mindenről lehet felvétel találni – ám éppen ez a hatalmas áradat sodorta magával a kimunkálatlan, megemésztetlen produkciók tömegét: minden fölkelhet, de javarészt meghallgathatatlan.

Az utóbbi néhány évben azonban mintha változóban volna a helyzet. Érdekes, hogy most az „autentikusok” helyeznék már inkább lábhoz kissé csapzott fegyvereiket – ők kezdik el mondogatni, hogy közelednek egymáshoz a nézőpontok; már senki nem ragaszkodik az egyedüli üdvözítő mégoly vonzó szerepköréhez. Stratégia és taktika kérdései ezek – hogy egy rég sutba vágott „filozófiai” kategóriát idézzünk fel. Mintha lassan kiderülne, hogy nem csak egyetlen igazság van, ám épp azok kínálják fel csalfán a megbékélés olajágát, akik korábban szinte inkvizítori hevülettel próbálták megsemmisíteni – tulajdonképpen fizikailag is, mert egzisztenciálisan és morálisan is lehetetlenné téve – az ellentábort. Persze azért mit se adjunk fel a *non audietur* pozíciójából – mert rendes ember ma sem hallgat régi zenét új hangszereken –, de akinek *az* tetszik, csökkentéssel hallgassa azt, szegény.

Az újabb paradigmaváltás okai egyelőre csak részlegesen követhetők. Minden bizonnyal ott van közöttük részben a győztes pozíciójából fakadó kegyosztó gesztus: mi is megkaptuk a magunk szeletét a tortából (Harnoncourt és Gardiner ma a legjobban fizetett karmesterek közé tartoznak – bár kirándulásaik a hozzánk közelebb eső korok zenéjének megszólaltatására többnyire kétségbe ejtő eredményre vezettek), s mivel ugyanabban a bizniszben utazunk, miért bántsuk hát egyazon kalmárszellemnek a másik oldalon tevékenykedő reprezentánsait? Ám ugyanígy szerepet játszik a repertoár végessége: az egykor kimeríthetetlennek hitt „olajtartalék”: a kismesterek kedves, ám jelentéktelen életművének felfedezése lassan elfogyóban; aligha lehet több összkiadás szériát is eladni sosem hallott nevű szerzők összkiadásainak talán egyre autentikusabb változataiból. Talán némi fáradás is érződik mára: végtére is nem lehet mindig a múltban élni, a zenetörténet nem zárult le a XVIII században; a mai kor kihívásaira nem lehet csak a régi kor árnya felé visszamerengve keresni választ, hiszen mit ér az? Az élet azóta is ment – ha elébb nem is, tovább bizonyosan. Ezzel együtt egy technikai természetű felismerés is járt: mind nagyobb az igény a korrekt hangszeres megvalósításra, ezért már nem lehet gyarló művészi színvonalon produkciókat létrehozni. Ám csak nagyon kevesen vannak, akik mondjuk csak „barokk hegedűt” tanulnak olyan intenzitással, mint „hegedűt” – hiszen az azóta létrejött értékes literatúra is valamennyiünk közkinccse, s egyetlen komoly hangszerjátékos sem kíván lemondani arról, hogy Mozart, Beethoven, Grieg vagy Bartók, sőt akár Cage vagy Stockhausen műveit játssza (szándék-

kal csak jó két évtizedes példákat idézek) – mármint, ha megvan hozzá a technikai eszköztára. A tapasztalat azt mutatja, hogy a hangszerek történelmi formái közötti váltás aligha lehetséges – teljes embert kíván mindegyik. Mintha a specializálódás itt valóban feloldhatatlan nehézségekre vezetne.

Új korszak kezdődik, minden bizonnyal. Megint nem előzmények nélkül, természetesen.

A hirtelen váltásokban, törésekben gondolkodó szemléletet fölváltja ugyanis egy olyanfajta ízléstörténet, amely lassú változásokat, átmeneteket, rejtett összefüggéseket lát. Egy olyan elgondolás, amely ismét elfogadja a tradíció működését, s amely észreveszi a folytonosságot, a látványos váltások mögött igenis meghúzódó következetes egymásra épülést. Elfogadja, hogy van olyan tudás, amely öröklődik nemzedékről nemzedékre, szinte céhes hagyományozódás révén – legföljebb egy következő generáció nem ismeri fel létét, ezért megpróbálja a maga újonnan kreált terminusaival leírni, ám ez csak gyarlón sikerül, s ezért is tűnik úgy, mintha nagyon másról beszélne, holott ugyanazt mondja. (Kedves példám erre a hangképzésről szóló tanok alakulása, mondjuk a XVIII. században, amelyek a maguk szempontjából persze a legnagyobb precizításra törekedve mégis évszázadokra megmételtyezték az arról való gondolkodást.)

Ha valaki ma figyelmesen hallgatja a hangrögzítés százhusz esztendejének gazdag dokumentumait, meglepődéssel tapasztalhatja, hogy bizonyos alapelvek soha nem kérdőjeleződtek meg – csupán akkor, amikor a régizene mozgalom próbált meg *tabula rasá*t csinálni. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy a művekről való gondolkodás sokat változott az évszázadok során (hiszen már maga a mű-fogalom sem létezett a ma elgondolható formákban), ám valamennyi interpretáció a műről valott ismereteinket gazdagította s így nem lehet őket kiiktatni a hagyományozódás és műértés történetéből. A tudás nem jelentheti ugyanis tudás egy részéről való lemondást – a kasztráció lehet bár kívánatos valamely furcsa meggondolásból, mind fizikai, mind szellemi értelemben, ám vonzó eljárássá aligha tehető mindenki számára.

Azt hiszem, eljött az ideje egy új művészi törekvés alapjainak lerakásához. Mondjuk így: eljött a *reconquista* ideje. Mivel a régizene mozgalom tombolása is már jó három évtizednyi múltra tekinthet vissza, a vele csak kevéssé azonosuló zenészség számára új lehetőségek nyílnak. Igenis kell Monteverdit, Vivaldit, Bachot s a többieket modern hangszereken játszani – s leszokni végre arról, hogy ezeket az előadásokat lenézés, vagy az átiratoknak kijáró elnéző lesajnálás kísérje. A korhű hangszereken való megszólaltatás ugyanis semmivel sem autentikusabb, mint a mai hangszerek alkalmazása: rekonstrukció, interpretáció, megközelítési kísérlet mindegyik. Ám ezzel korántsem azt szeretném mondani, hogy nem kell hasznosítani mindazokat a tapasztalatokat, amelyeket éppen a régizenei mozgalom tárt fel: vannak olyan információk, amelyeket mindenkinek el kell sajátítania. Ugyanúgy, ahogy a régizenélés fölkejtjei sem feledkezhetnek el a napok azóta fölhalmozott hordalékairól. Nem az agyatlan termelés térnyerését szeretném, vagy valamiféle menlevelet adni ezáltal a réműletes komolyzenei kommersznek. Tudomásul kell vennie mindenkinek, hogy az elmúlt harminc esztendő sem lehet kiiktatni a zenélés történetéből (ahogy a régizeneszerek szerettek volna eltekinteni az őket meg-

előző nyolc évtizedtől), hanem építkezni kell vele, betakarítani terméséből az érdemeset, kicsépelni belőle mindazt, ami hasznosítható, de kidobni minden értéktelent (vagy félretenni mindazt, ami a mai gondolkodás számára értéktelennek látszik). Bármilyen furcsán hangozzék is, nem szabad elfeledkezni arról, hogy a régizenei mozgalom éppúgy felmutatja az avantgarde ismérveit, mint korunk alkotóművészete – vagy éppen radikálisan új ideálokat valló előadóművészete.

A kettősség és az antagonizmus ugyanis csupán látszólagos. Nem választási helyzetben vagyunk, maga a dilemma nem létezik ugyanis. Lehetnek persze személyes döntések – de ezek érvényessége mindig csak az adott produkcióra terjed ki. S nem is szól másról, mint az egyéni ízlésről. Én mindig utáltam Harnoncourt tevékenységét – ma is így vagyok vele. S szerettem Lipatti, Gould, Mengelberg, Enescu, Cortot vagy Nina Samaroff Bach-interpretációit, vagy a másik oldalról véve példát: mindig meggondolkoztattott, olykor lelkesített, Rifkin, McCreesh, Suzuki vagy a Dunedin Consort s John Butt. Itt nem dönthet semmilyen célforó.

Úgy érzem azonban, hogy újra itt az ideje a zeneirodalom nagy műveinek modern hangszereken való megszólaltatásának. Miért is fosztanánk meg nagyszerű előadókat attól a lehetőségtől, hogy megvetés nélkül játszassák el újra mondjuk a *Máté-passiót*, a *Vesprőt*, Cavalierit, Mozartot, Schubertot, zongoristák a Bach-partitúrákat s -szviteket, kvartettek modern hangszereken a zeneirodalom klasszikus remekműveit? S persze ettől még nyíretyűzhetik kedvére bárki, s találja is meg hallgatóságát – de ne akarjon megfegyelmelni s kioktatni. Ám aki modern hangszereken szólaltat meg régi zenét, annak éppannyira kell törekednie a stílári biztonság-ra, a kottaolvasás tényeinek figyelembevételére, mint az autentikusoknak is a jó értelemben vett virtuozitásra. Az új hangszerek is rengeteg problémát vetnek föl természetesen. Mivel nem ilyen hangszerekre készültek a művek, főleg nem a különbözőképpen továbbalakult hangszerek között ma mutatkozó hangzásaránybeli különbségek figyelembevételével, a klasszikus művek mai előadói gyakorlatát újra ki kell találni. Sem a régi, sem a mai instrumentumok nem kínálnak készen kapható megoldásokat – nem túlzás azt mondani, hogy minden remekművel minden újabb találkozás kalandokkal teli fölfedező expedíció.

Gyönyörű esély adódik egy rejtező tradíció továbbvitelére, gazdagodva az autentikus mozgalom tapasztalataival is. Visszanyerné becsületét sok lenézett géniusz az előadóművészet közelmúltjából, kihullana ugyanakkor innét s onnét sok talmi kacat – ha az európai zenekultúra elmulasztja a most kínálkozó lehetőséget, alighanem saját sorsát pecsételi meg. Nemigen van újabb, kikövetkeztethető elméleti lehetőség: filológiai tudás, metodikai tapasztalat, a nyomaiban még élő tradíció újbóli összekapcsolása – persze nem a napi pozíciók kihasználása, hanem a megkérdőjelezhetetlen remekművek érdekében.

szemle

Főszerepben: Gion Nándor

GION NÁNDOR: VÉRES PATKÁNYIRTÁS IDOMÍTOTT GÖRÉNYEKKEL

Általában kétféle felépítésű életműsorozatot lehet megkülönböztetni. A szerencsésebb talán az, ha az adott szerző műveit azok első kiadásának sorrendjében lehet újraközzélni, anélkül, hogy a kötetek között a sorozat szerkesztője bármiféle értékkülönbséget sugallna. Ám az olyan szerzők esetében, mint amilyen a vajdasági Gion Nándor, érthető, hogy a kronológia helyett a kevésbé szerencsés felépítés mellett dönt az életműsorozat *gondozója*, jelen esetben Füzi László. Az életművet az első kiadvánnyal be vagy inkább fel kellett vezetni, és erre a nyitásra egy kevésbé ismert író esetében a legnépszerűbb mű a legmegfelelőbb, Gionnak ez (bár a népszerűséget nehéz mérni) valóban a *Latroknak is játszott* cím alatt újra kiadott tetralógiája lehet. Ha az első kötet megválasztásában pozitív értékítélet tükröződik, az kihathat a sorozat utolsó darabjára is, azt sugallva, hogy abba épp a „maradék”, a kevésbé jelentős, ám az életműnek mégis csak részét képező írások kerültek. Gion 2007-ben indított életműsorozatának ötödik, egyben utolsó kötete, annak ellenére, hogy nem a legismertebb írásokat tartalmazza (vagy éppen ennek köszönhetően), a sorozat fölöttébb izgalmas darabjának bizonyul, rációlvá az előzetes várakozásokra.

Pedig sorozatbeli pozíciója mellett alcíme (*Naplók, interjúk és más írások*) is mintha azt mutatná, hogy benne az életműnek az eddigiekből kimaradt, sehova, legfeljebb egymáshoz tartozó szövegeit közlik. S gyözködésnek tűnnek a kötet szerkesztőjének, Gerold László szavai is: „annak ellenére, hogy az ún. járulékos, kiegészítő szövegeket tartalmazza, az írói opus szerves részének kell tekinteni.” (333.) A *Véres patkányirtás...* írásai legfeljebb műfajuknál fogva nevezhetők „járulékos, kiegészítő” szövegeknek (az interjúk és a „más írások”, mint Gion korai esszéi), ám a *most* megjelentetett életműsorozat felől nézve semmiképp sem tűnnek másodlagosnak. A kötet szövegei (még) nem „örök értékűek”, abban az értelemben, hogy ismételt kiadásuk csupán újra (nem egy esetben először) olvasóközönséghez hozná őket. A sorozatban korábban újra közreadott Gion-szövegekkel ellentétben, melyek mostani megjelenésükkel többnyire sem kritikai, sem értelmezői munkát nem inspiráltak, a zárókötetben szereplő szövegeknek még nincs kialakult recepciójuk. A *Véres patkányirtás...* esetében kiemelt jelentősége van annak, hogy szövegei új irodalmi kontextusba kerültek. E változásnak köszönhető leginkább a kiadvány izgalmassága, és annak, hogy itt Gion saját irodalmi világának szereplőjeként is megnyilvánul. Az író mint szereplő olyan kérdéseket fogalmaz meg, melyek közül többre alig reflektált eddig a vajdasági és a magyarországi recepció. Az életműsorozat ötödik darabjának megjelenése lehetőséget ad e korábban csak

kevessé érintett, vagy épp felületesen megválaszolt kérdések felülvizsgálatára. A *Véres patkányvirtás*ban olvasható szövegekben Gion Nándor szerepel, (ki)játsszik és zavarba hoz.

A legelső zavart rögtön a nyitószövegek műfajjelölésével okozza. (Ez a fajta bizonytalanság nem szokatlan a Gion-művek esetében, elég az életműsorozatban *Az angyali vigasságra* gondolni. Erről a 3. kötetben megállapítják, hogy regény – ezért is szerepel az ifjúsági regények között –, ugyanakkor a 4. darabban, az elbeszéléskötetéről beszélve annak a résznek a szerkesztője, Gerold László zárójelben megjegyzi, hogy „műfaji tekintetben itt lehetne a helye az életmű más kötetébe sorolt *Az angyali vigasságnak* [...] is!”) Az ötödik kötet vitatható műfaja az alcím-ben is első helyen jelzett, s az első rész címében is szereplő *napló*. Bár az utószó-ban Gerold az írói naplók iránti feltételezett fokozott olvasói érdeklődésre apellál („az életműkiadás ötödik köteté elsősorban az író közelebbi alkotói, emberi megismerését lenne hivatott szolgálni, segíteni” – 333.), a könyvet a naplójegyzetek nem a szokott módon teszik érdekessé. Ezek az írások inkább idézik Gion novelláinak írásmódját és hangulatát, mint egy személyes naplót. Azt lehet mondani, olyan szépirodalmi alkotások ezek, melyeknek főhőse Gion Nándor. Kérdés ezek után, vajon ezek a jegyzetek mennyire járulnak hozzá, „hogyan emberként jobban megismerjük az író”. (333.) Annyi egyértelműen kiderül belőlük szerzőjükéről, hogy Gion szereplőként kijátssza a vele mint alkotóval foglalkozni igyekvőket.

A naplók szépirodalmi voltát már formájuk is mutatja: dátummal nem, de címmel el vannak látva. Kiadásuk sem lehet etikai kérdés, Gerold is jelzi, hogy ezeket az írásait Gion publikálásra összerendezte, s a szenttamási szerző is azt írja, hogy „folyamatos naplójegyzetet akarok írni, tartani kell magam tehát a szabályos szépprózai építkezéshez.” (34.) Azért is érdekes, hogy a szerkesztői utószó lehangsúlyosabban Gion emberi oldalának megismerését emeli ki mint potenciális olvasói élményt, mert a *Napló részletekben* című fejezet legszemélyesebb darabjai (a közölt naplórészletek egy harmada, köztük pl. az a szöveg, melyben Gion a felesége haláláról is mesél) a *Noran Kiadó* jóvoltából már korábban, a *Mit jelent a tők alsó?* című posztumusz kötetben is olvashatók voltak. A kéziratos hagyatékából a *Véres patkányvirtás*ba válogatott további naplójegyzetekből sokkal inkább Gion önmaga köré írt mitológiája ismerhető meg. Persze, ami ennek a mitológiának az alapjául szolgál, az valós életkörülmény volt, mégis: ezek a Gion regényeiben is alkalmazott írói módszerrel, dúsított realizmussal megírt történeteknek tűnnek. „Ebben kicsit benne van az is, hogy mi történt a valóságban, de [...] jogom van kissé belemagyarázni a hőseim cselekedeteibe, jellemébe valami többet, ami a valóságban nem volt benne, esetleg valami kevesebbet” – ekképpen vall Gion saját írásmódjáról egy a kötetbe is felvett interjúban. (276.)

A mitológia és Gion hős-szerepének felépítése a szerző születésénél kezdődik. Gyenge csecsemőről lévén szó, apja, gyermeke halálát várva, nem jelentette be hivatalosan fia születését, s mikor mégis kénytelen volt ezt megtenni – tekintve, hogy a fiú láthatóan életben maradt –, a késésért járó pénzbüntetést elkerülendő „hamis dátumot diktált be, sőt rosszkedvűen anyám családi nevét is tévesen mondta.” (17.) Hogy a vele történeteknek maga a szerző is különleges jelentőséget tulajdonít, látszik a *Korai halálaim* című jegyzetből, melyben több „halálközeli

élményt” is elmesél. Az egyik esetről, mikor egy tűzészeti lövedék robbanása a föld alá temette, megjegyzi: „enyhe klausztofóbiával kerültem ki a zűrzavarból, később ezt megideologizáltam, azt magyarázgattam, hogy minden kisebbségi író klausztofóbiás egy kicsit, nyilván igazam is van.” (18.) A látszólagos (a szerephez tartozónak érezhető) önkritika sem idegen a beszélőtől: „magyarázataimat már dagályosnak éreztem”. (18.) Ugyanez a jelenet (a lövészárkokban majdnem elpusztuló *unokáé*) az életműsorozat első kötetéből (*Ez a nap a miénk*) is ismerős lehet. A szerző önszerepeltetését a regényt elemző Szilágyi Zsófia is olyan írói megoldásként értékeli, mely során „Gion Nándor személyének szöveggé formált változata” jelenik meg. (*A féllábú ólomkatona*, 2005, 255.) Bár a *Véres patkányirtás...* című kötetnek csak a tizenkilencedik oldalán olvasható a most következő kis jelenet, már az addigiak elolvasása után is nehéz elkerülni, hogy ne a mitológiai Nárccisz történetére asszociáljon az olvasó: „megbámultam tükörképemet a sima vízben, annyira elbáméskodtam, hogy fejfel beleestem a vizeshordóba”. (19.) Gion mint-ha figyelmeztetésként, naplójának irodalmiságát mutatta idézné az énközpontú, az első művészként is értelmezett hős történetét.

A *Véres patkányirtás...* remek szerkesztői döntése, hogy Gionnal készített interjúkat is közöl, melyekben kicsit más árnyalatokkal köszönnek vissza a kötet elején megismert történetek. Gerold figyelmeztet, hogy körültekintően olvasva az összeállítást, „olykor egymásnak ellentmondó részletekre bukkanunk.” (337.) S elő is fordul, hogy Gion lebukik egy-egy történetének ismétlése során. Egy példa: gyerekkori szemgyulladásáról naplójában azt írja, „huzattól vagy valami gyulladástól bevörösödött a szemem” (27.), ám 1981-ben, Görömbei Andrásnak már azt nyilatkozta, ismét némi önmitologizációs mellékszöveggel, hogy a sok olvasástól gyulladt be a szeme. (208.) Magyarázatot, persze, találni: Gion szintén egy naplórészletben vallja be, hogy „folyton az volt az érzésem, hogy unalmassá válok mondataim ismétlésével, ezért mindenütt megpróbáltam másként fogalmazni”. (73.) (A történetek variánsai között pedig könnyű elveszni, a *Noran Kiadónál* 2009-ben megjelenő monográfiájának 34. oldalán Elek Tibor is az olvasás okozta szemgyulladást említi.) Gion Nándor vitathatatlanul *szerepel* saját naplófeljegyzéseiben, s életbeli játékait, szerepeit meg is nevezi. „Teljesen egyedül fogok maradni a tanyán, azt fogom képzelni magamról legalább tíz napig, hogy földesúr vagyok, aki időközben írással is foglalkozik.” (66.) Más helyen: „megpróbálok egy-két napra elhítenni magammal, hogy ismét gyermek vagyok.” (122.)

A *Véres patkányirtás...* tartalmaz azonban egy sokkal komolyabb tétellel bíró naplót is: a műfajmegjelölés most is csak az eddig használt gioni értelemben érvényes. A kötet címadó, mondhatnám, legfontosabb írása, leginkább egyes szám első személyben megfogalmazott esszéisztikus útijegyzetnek nevezhető. A szöveg első, *Új Symposium*-beli megjelenése kisebb vihart kavart – erről is több interjúban lehet olvasni –, politikailag kikezdhető írás volt. Egyrészt a kisebbségi és anyaországi kapcsolat bemutatása miatt, másrészt pedig azért, mert ebben a „pesti naplójában” Gion, úgy tűnik, a zsidókérdést feszegeti, jelezve egyúttal, hogy *akkori* tapasztalatai szerint az *akkori* Magyarországon nem volt ritka a faji megkülönböztetés. A *Véres patkányirtás...* mai, jegyzetek nélküli újraközlését olvasva nehezen rekonstruálható, pontosan mi is okozta az első megjelenés utáni botrányt. A szerző reakció-

ja és önvádja szintén érthetetlennek tűnik; a műhöz szorosan kapcsolódó *Ara-nyosról, illetve kettős szerelmeimről* című írásában azt írja: „számos ostobaságot írtam bele, ma már nyomtatásban főképpen a szerelmi ügyeimet hagynám benne.” (47.) Másutt azért láthatóan érzi saját írásának erejét: „több helyen is felületesen, tájékozatlanul, hogy azt ne mondjam, felelőtlenül fogalmaztam. Igaz, volt néhány telitalálat is.” (257.) Mindenképpen érdemes volt az „obligát önkritika” (47.) ellenére teljes egészében közölni a szöveget, hiszen az 1971-es első megjelenés körülményeinek és recepciójának ismerete (ismertetése) nélkül határozottan más tűnhet fontosnak a műben most olvasva. Mára például a szöveg „kulcsregényként” való olvashatósága (számomra legalábbis) csak kevésbé érdekes lehetőségnek tűnik. A *Véres patkányirtás idomított görényekkel* elé a szöveg egyik szereplője, a „Testőr” érezhetően ehhez a kiadáshoz írt előszavát illesztették, melyben teljes joggal feltételezi, hogy azt, „akkor mi miért hangzott el, az ő [Gion] állásfoglalása hiányában valószínűleg sokan és sokféleképpen magyaráznánk.” (117.) Az új kiadás épp azért fontos, hogy ezek a magyarázatok ne csak feltételes módon szülessenek meg, hanem a szöveg (a betiltás miatt így is meglehetősen felszínes) recepcióját ténylegesen is újragondolják, az első megjelenés körülményeitől akár el is tekintve, hiszen azok, sajnálatos módon, aligha lesznek feltárva. Legalábbis ezt sejteti, hogy az előszót író szemtanú még most is Testőrként ír a műről. Nem az lenne érdekes, ki például a Testőr, hanem talán az, amit Gionról és a szövegeiről ezek a még élő emlékezők mondani tudnának.

Meglátásom szerint a *Véres patkányirtás...* az egyik legélesebb Gion-mű. A leginkább Szenttamás és a szerző saját élete eseményei és szereplői köré írt életművében nem nagyon van olyan alkotás, ahol azokkal a definíciókkal foglalkozna, amelyekkel őt írja körül egy másik közeg. Sokkal inkább ez a szándék olvasható ki a szövegből, mint a zsidókérdés feszegetése. Sőt, mintha a faji megkülönböztetés említésével is a vajdasági (határon túli) személyekhez való akkori magyarországi közeledést példázná. Egészen hasonló általánosításokat említ ugyanis Gion, mint amilyenekkel a naplójegyzetében szereplő zsidókhoz és hozzájuk) mint határon túli magyar(ok)hoz közelítettek. Mindkét közösség „jelzős” magyar: „Te zsidó vagy, vagy pedig magyar?» «Magyar zsidó vagyok», mondta Solymosi. «Nem válasszoltál a kérdésemre», akadékoskodott Szócs Andris.» (162). A határontúliakkal ugyanez a szituáció a következőképpen jelenik meg: „a Hülye Magyarországi az, aki, miután megtudja, hogy jugoszláviai, romániai vagy csehszlovákiai vagy, nem győz csodálkozni, hogy idegen létedre milyen jól beszélsz magyarul. Hiába magyarázod neki, hogy ez az anyanyelved...” (156.) A *Véres patkányirtás...* egészen végigvonul az elbeszélő azon szándéka, hogy a megkülönböztetések „indítékát” kiderítse. A zsidókérdésről zsidókkal próbál beszélgetni, ahelyett, hogy a róluk hangoztatott szövegeket hallgatná meg újra és újra. S (annak ellenére, hogy a *Véres patkányirtás...* a legkevésbé sem próbál didaktikus lenni, sőt) ez az egyik legfontosabb, amire művével Gion felhívta a figyelmet, ha erre érzékeny lett volna a korabeli recepció: a másikat kirekesztő beszéd helyett az egymásról egymással való párbeszédre helyezné a hangsúlyt. Így kiküszöbölve az általánosításokat, s erősítve a *megismerést*. „[S]zerintem erről komolyan kellene beszélgetni, sőt szerintem az volna jó, ha erről komolyan beszélgetnének egymás között a zsidók

és nem zsidók. Inkább, mint egymás között szépen elmellőzni, aztán pedig külön-külön fűjni az ijesztően egyoldalú szöveget.” (154.) Ezt a érvelést, talán nem tévedés a magyarországi és határon túli magyarok közti kapcsolatra is érvényesnek tekinteni – a *Véres patkányvirtás...* a köztük lévő viszonyról is szól, meglehetősen éles hangon.

Gion (elbeszélője) szokatlanul indulatosan beszél (a „Hülye magyarországiakat” bemutató részhez hasonló módon) az akkori magyarországiak általánosításairól és sztereotípiáiról: azokról, amelyek rá vonatkoznak, és azokról is, amelyek a magyarországiak öndefiníciós kísérleteit jelenítik meg. Az olyanok mellett, mint a „folytonos hivatkozás a kis országra” (180.), vagy, hogy Gion Magyarországon egy őt vendégül látó országban lenne, s esetlegesen visszaélne a vendégszeretettel (134.), a két közeg közti akkori *kulturális* különbségekről is szó esik. Ebben az esetben Vajdaság tűnik erősebbnek. A másféle kulturális lehetőségek miatt „a vajdasági magyarok kissé felülről (ahogyan szegény rokonokat szokás) kezelik a magyarországiakat.” (185.) Leginkább a modern irodalmi irányzatokban lát(tat) különbséget: a vajdasági avantgárd mintha a délszláv kulturális nyitottságnak köszönhetően autentikusabb lenne. A magyarországiról ekképp ír: „ahogy a pesti Móricka elképzeli az avantgardizmust.” (171.)

Az efféle vélemények azok, amelyek egy új Gion portré megszületését segíthetik. A „pesti naplóban” olvasható, kölcsönös és elfogulatlan megismerésre irányuló párbeszédmodell különös jelentőséget kap az életműsorozat ötödik darabjának végén közölt interjúkkal kapcsolatban. Gion egyik kérdezője, Tripolszky László jegyzi meg, hogy „a helyszín, a környezet, az éppen zajló események jellege minden interjúra rányomja bélyegét.” (228.) Ez alapján azzal is számolni kell, hogy Gion (részben) olyannak tűnik egy rögzített beszélgetés során, amilyennek a kérdések alapján lehetősége van feltüntetni magát. Emellett a Vajdaságban készített interjúk több esetben is alakíthatják az ottani értelmezők által kialakított Gion-képet, épp ezért igen fontos erénye a kötetnek ezeknek a közlése (egy esetben fordítása). Rögtön az első interjú első kérdése és Gion arra adott válasza árnyalja Szerbhorváth Györgynek a *Vajdasági lakoma* című írásában adott értelmezését, mely az interjú megismerése után inkább tűnik szubjektív interpretációnak, mint tárgyilagos leírásnak. Az interjú kérdése és Gion válaszána Szerbhorváthnál is idézett első mondata így hangzik: „Írásaiddal a *Symposion*-mellékletben jelentkeztél először. Azóta is ez a folyóirat a fő publikációs helyed. Közösséget vállalsz-e az ún. *Symposion*-mozgalommal? – Természetesen, hiszen a folyóirat mindmáig megmaradt »fő publikációs helyemnek«.” (191.) Szerbhorváth (az *Új Symposion* nemzedékiségéről beszélve) így foglalja ezt össze: „[a]kadt olyan, mint Gion Nándor, aki fő publikációs helyének nevezte a lapot, de csak útitársként határozta meg magát, prózáíróként meg egyenesen kívülállónak.” (*Vajdasági lakoma*, 2005, 270.) Gion interjúbeli mondatai azonban nem a folyóirattól való szigorú írói elhatárolódásról beszélnek (amit sugall Szerbhorváth), hanem egyéni megoldásokról, amelyek jó esetben minden írónak sajátjai. „Mint prózáíró kívülállónak érzem magam. Persze ez csak amolyan gyanús és olcsó paradoxon [...]. Azt hiszem, minden író és költő a művében többé-kevésbé »kívülálló«. [...] A kívülállóság foka már az egyéntől függ.” (191.) Szerbhorváth értelmezéséhez hasonlóan furcsa, befogadót irányító

megjegyzés Gerold Lászlóé, aki a kötet bizonyos naplórészleteivel kapcsolatban úgy érzi, azok „nincsenek mindig összhangban a történetekkel, illetve a szerző önmagáról, elsősorban közszerepléséről adott utólag kialakított képével.” (335.) Gerold az utószóban Gion az *Új Symposion* utolsó nemzedékének és szerkesztőségének felosztatása során felmerülő felelősségét firtatja (Szerbhorváth is ezt teszi, Gerolddal egy véleményen, miszerint Gion igenis részt vett a felszámolásban), valamint az Újvidéki Rádió élén hozott döntéseit bírálja. Ugyanakkor nem szabad elfelejteni, hogy az olvasó számára Gerold szava is annyit ér, mint Gion Nándoré – két különböző véleményről van szó, s nem helyesbítésről, Gion leleplezéséről. A Gion Nándorral kapcsolatos igazságok, Gion szerepeinek megítélése többoldalú vizsgálatot kíván.

A *Véres patkányirtás idomított görényekkel* arra figyelmeztet, hogy a szövegeket fenntartásokkal ajánlott kezelni, értelmezettnek és megoldottnak hitt képleteket újra kell gondolni, a kijelentések kérdésekké kell, hogy váljanak. Tekintettel az életműsorozatra és a 2009-ben megjelent két monográfiára, azt lehetne hinni, Giontól minden olvasható, róla minden tudható. De épp a sorozat utolsó kötete nyitja meg újra a Gion Nándor műveivel, a szerzővel, szerepeivel kapcsolatos kérdések sorát. S egy olyan kiadványsorozat zárásaként, mint amelyet a *Noran* és a *Noran Libro* véghezvitt (az életműsorozattal és Elek Tibor könyvével), éppen ez az eredmény az, amiért ezt a sorozatot érdemes volt elkezdni, s ezzel az izgalmassal kötetet zárni. (*Noran Libro*)

SZARVAS MELINDA

A feltámadás nehézségei

DARVASI LÁSZLÓ: VÁNDORLÓ SÍROK

„Nem megy a novella. Vagy nem is tudom, nem akarom, hogy menjen, van bennem valami nyűgös fáradtság, és bizonytalanság, hogy minek” – nyilatkozta Darvasi László, szűk tíz éve, a *Literának* adott interjújában. S bár a Darvasi-életmű az eltelt időszakban természetes módon gazdagodott, a 2006-os *A titokzatos világválogatott* után hat kerek esztendő kellett várni a legújabb Darvasi-novelláskötetre, a *Vándorló sírokra*. Tényleg valamifajta csömör, vagy egy tudatosabb alkotómunka áll a hosszabb érlelődési időszak mögött? Az öt nagyobb ciklusra osztott kötet mindenestre jelzeten visszalép a novellisztika korábbi szakaszainak egy-egy írásmódjához. A *Kína visszatér* című ciklusban *A lojangi kutyavadászok* (2002) írói világa lényegül át, a *Jézus-manökenek* novellái misztikummal átszőtt, történelmi időkoordinátákat egyszerre kijelölő és felfüggesztő világokba visznek vissza, s ismerősnek tűnhet *A szomszéd halála* elbeszéléseinek szürrealizmusa is. Önismétlés, a már bejáratott írásmódok automatizmusa érvényesül, vagy egy gondosan megszerkesztett, az életmű darabjaival párbeszédbe lépő kötetet tartunk a kezünkben? Ez a kérdés valószínűleg a recepció egyik kézenfekvő, bár talán nem a legizgalmasabb dilemmája lesz.

Egyelőre induljunk el más utakon. „A novelláskötet titkos főszereplője Jézus” – olvassuk a kötet fülszövegében, aki „voltaképpen meg sem jelenik a könyvben.” Akár hiszünk, akár nem a borító eltávolításával amúgy is elillanó kommentárnak, azt biztos állíthatjuk, hogy a novelláskötet motívumvándorlásának fő áramát a rejtett vagy nyílt Jézus-utalások, illetve az alakjához köthető képek (ing, szög-szögeles, kert, vér-vérzés) adják. A *Holm-féle előadások* három novellájában (*Júdás; Malkus; A sírásó*) az evangéliumok „történeti valósága” teremődik újjá a fikciós eljárások közegében. Igaz, a történések fókuszpontja nem Jézusra, hanem az „áruló” Júdásra, az elfogatáskor fülét vesztő katonára, Malkusra helyeződik át, vagy két fikatív sírásóra, akik Jézus végső nyughelyét készítik elő.

A három novella új szint hoz a Darvasi-novellisztikába, még ha nem előzmények nélküli is. A recepció visszatérő szövege, hogy a csoda és a hétköznapi, az irracionális és a reális együttléte meghatározó mozzanata Darvasi teremtett világainak, legtöbb szövege mesei, mítoszi fénytörést kap. Am itt az európai kultúrkör eleven mítoszának kellős közepén találjuk magunkat, s ez bizony izgalmas és veszélyes írói vállalkozás. Az irodalmi szövegek nyelvben teremtett valósága egyfajta köztes helyet foglal el a mítoszi elbeszélések szimbolikus világa és a hétköznapi valóság tapasztalat reprezentációja között: a keresztény mítosz egyik alaptörténetének cselekményesítése kifejezetten érzékeny egyensúlyt igényel a két pólus (s két eltérő igazságfogalom) között. A kísérlet ugyanis elsődlegesen szimpla (regény)írói motivációt sejtet: a történelmi világ hétköznapijainak egyszerre leszűkítő és felszorosító távlatában minden jóval életszerűbbnek tűnik. A *Júdásban* maga Jézus és tanítványai kerülnek testközelbe, akár csak az olajfák illata, Malkus véreinek materialitása stb. A nyelvben életre keltett mozdulatok, színek, szagok, látványvilágok hangulatisága a Darvasi-próza erőssége volt, s az is maradt. De az i. sz. '20-as, '30-as évek zsidó világa óhatatlanul a keresztény mítosz szimbolikus világához is elvezet, s ez a kettős bennelét okozhat némi galibát.

S okoz is, de nem a – mítoszi történetet jelentősen felülíró – *Júdásban*, amelyben Darvasi a Júdás-magyarázók hagyományát folytatja: élő, lélegző, cselekvő figurát teremt Júdásból. Az árulásával és öngyilkosságával nevet szerző Krisztus-tanítvány mindig is fejtörést okozott az evangéliumok magyarázóinak, de a szépíróknak is. („Júdás alakja sem volt olyan köznapian az „áruló”, mint ahogy a monda szajkolja. Örök alak, nem ártana egyszer szemügyre venni” – írja 1946-os naplójában Márai Sándor, aki később a *Harminc ezüstpénzben* regényesíti meg ötletét.) A magyarázat dogmatikus regiszterén egyértelmű a helyzet: Isten fiának és tanításának elárulója ki más lehetne, mint egy velejében romlott ember, a gonoszság archetipikus megtestesítője? Am a mítoszi elbeszélés szándékolt homályosságában mindig ott dereng a logikus kérdés: vajon miért is kellett elárulni Jézust, amikor nyilvános tanításai amúgy is kitüntették az alakját? Ráadásul János evangéliumában maga Jézus jelöli ki árulóját (Jn, 13, 26), s ebben a szimbolikus helyzetben vajon nem annak a beavatottnak sújtja-e a lelkét az árulás bűnterhével, akit talán a legjobban tisztel? Ezt az ellentmondást több Júdás-értelmezés magán hordja: John Caroll például – morálisan elítélő retorikai gesztusait követően – azt állítja, hogy Júdás került legközelebb a tanítványok többségében csalódó Jézushoz: „Júdás ezzel szemben csillogóan okos, és az ítélőképessége is jó. [...] Júdás és közte benső-

séges a viszony, közös a sorsuk, éppen azért, mert a tizenkettő közül Júdás az egyetlen, aki megérti [Jézust].” (*Jézus, a Létező*, Bp., 2009, 99, 105.)

Darvasi Júdása egy ösztönösen kreatív figura, aki szinte jézusi attribútumokkal ruházódik fel: legszembevívőbb képessége az anyagok átformálásában mutatott kezűgyessége („Őt az érdekelte, különösebb filozófiai megfontolás nélkül, hogy mi a rossz, a javítani való dolog.” 73.); gyógyteákkal gyógyít és ért a pénzteremtés művészetéhez; a jelenlét figyelme és szentsége rá is jellemző. Képességeit legalább olyan hatékonysággal alkalmazza, mint az itt túlságosan emberi oldaláról megmutatkozó, kissé egzaltált és vehemens Jézus, s szinte kiegészíti a próféta emberien és istenein is egyoldalú képét. Elhívójához ambivalens, de mégis hűségre épülő szeretetkapcsolat fűzi („Júdás azt érezte, Jézus a testvére lett. De arra is gondolt, hogy a testvérünk mindig az életünk idegen része marad.” 78.), s Jézus elfogatásakor egyedül ő tart ki a Getszemáni kertben, árulása pusztán a közösség szóbeszédéből csírázik majd ki. Darvasi *Júdás*ában tehát nincs szó árulásról: ugyanakkor a Júdás–Jézus kapcsolat imitációja, valamint az árulás bűnterhe a novelláskötet több pontján is előkerül. A kötet nem erőlteti az olvasói rejtvényfejtést, ám a tematikus és motivikus utalások áthelyeződései, egymást árnyaló vagy éppen ellenpontosító tendenciái tudatos koncepció nyomaira utalnak.

A *Júdás* például izgalmas párbeszédbe lép a nyitó ciklus két novellájával (*Fa; Árulás*), melyekben előbb a nő öngyilkossága, utóbb a férfi természetes halála hoz árulást, s borítja fel az intim szeretetkapcsolatot. A mítoszi igazság leminősítése legendává, egy öntudatos, a tanítványok közül kiemelkedő Júdás-figura áthangolja a mítoszi árulást és Jézus szorongatóan fájdalmas döntését: csak az árulhat el, akihez szeretetkapcsolat, hála és bizalom fűz, s az árulás ezekben a viszonylatokban szinte megkerülhetetlen. Júdásban Jézus mutatkozik meg, Jézusban Júdás: „A rosszat tartjuk, de nem tudjuk sokáig tartani. Amikor a jót tartjuk, észre sem vesszük. Ezt talán éppen Jézustól tanulta. De lehet, hogy csak neki jutott az eszébe. Az is lehet, hogy Jézus éppen fordítva mondta.” (89.) S az is lehet, hogy mindkettő egyszerre igaz, a mítoszi igazság ellentmondásos többértelműségével összhangban. Mindenesetre a sokat kárhoztatott Darvasi-féle „bölcsekedés” itt a legautentikusabb arcát mutatja.

A mítosz hatóereje a *Malkus*ban is felfüggesztődik, hiszen a katonára mért csapást nem kompenzálja Jézus gyógyító kegyelme: Malkus sebe – némileg persze csodaszerűen – nem gyógyul be. Ám inkább a mítoszi csoda áthelyezéséről beszélhetünk itt is: Malkus szenvedésével, az életből történő fokozatos kikopásával Jézus szenvedéstörténetét éli meg. S ha innen szemléljük élethelyzetét, akkor sorsa nem ironikus fényt vet a mítoszi történetre, hanem konzekvensen keresztülviszi a jézusi keresztthalál, a végső magárahagyatottság egzisztenciális aspektusait. S itt érdeemes röviden kitérni egy másik, fura címet viselő novellára, a *Peppo, a Jézus-ma-nökenre*, melyben hasonló sorsáthelyeződést figyelhetünk meg. Peppo, aki a fiktív történet szerint „az ezerhatszázötvennyolcas esztendőben látta meg a napvilágot”, szintén egy Jézus-klón: ösztönösen gyógyít, kisebb csodákat tesz, míg végül egy festő (Jacinto) készülő Jézus-képeinek modelljeként alkalmazza, s szadisztikus módon eljásztatja vele a Krisztus által megélt szenvedéseket. A novella zárlatában viszont váratlan szerepcsere történik: Jacinto felfeszítetteti magát az ösztönös művészi kreativitással (is) megáldott Peppo helyett. A festményekben őrzött emléke-

zet, valamint a szenvedéstörténet vállalása a krisztusi archetípus eleven erejét sugallja ebben a történetben is.

Mítoszi és teremtett életvalóság egyensúlya, egymást kiegészítő és felerősítő tendenciája viszont kibillenni látszik a ciklus harmadik írásában, *A sírásóban*. A novella alapszituációja komikus: egy „szakmai” képességre váltig büszke, ám már öregedő sírásó (valamint egy segítő fiú) kiássa Jézus sírját, ám a holttestet a gyászmenet végül egy sziklabarlangba viszi. Az öreg sírásó őrjöng, a fiú csak somolyog az egészen, ám két nap múlva – ünneplő ruhába öltözve – kíváncsiságból visszatér a helyszínre. A földbe ásott sírt betemetve találja, ellenben a sziklasír üresen tátong, s mikor belép, egy nőalak észreveszi, s eksztatikusan elrohan. Ennyit a krisztusi feltámadásról? Hiába szűkül le távlat egy átélő horizontjára, a történet nem hagy teret a feltámadás misztériumának: hiányzik az az ellentmondásosságában is termékeny többértelműség a végkifejletből, amit a zárlatai nyitottságáról ismert Darvasi-novellától joggal elvárhatunk. A szerző izgalmas kísérlete itt csapdahelyzetbe jut: a feltámadás deszakralizálásában irodalmi és mítoszi igazság ellentmondásba kerül, s olyan kérdést generál, melyet a kétfajta látásmód másként válaszol meg. Létezett-e Krisztus, mint az emberi szenvedést testben megtapasztaló, örökéletű lény? Erre egy irodalmi szöveg nem adhat választ, s ne is akarjon választ adni (mint ahogy gyaníthatóan Darvasi is pusztán a visszahelyeződés egy lehetséges szituációjával játszott el). A zárlat berekesztésének azonban visszamenőleges hatálya is van: Júdás (vagy bárki) tényleg az adottságait jóval hatékonyabban kiaknázó ember lehet, mint a világban helyét nem találó, izgága Jézus? Krisztus (majd legendája) inkább csak hosszantartó sebeket ejtett, mint a Malkus-történet sugallja? Nem a szimbolikus terek elmozgatása és egymásbaforogatása az elsőrendű irányultsága a novelláknak, hanem a demitizálás?

A kötet cím mindenesetre kitüntetett pozícióba teszi ezt a novellát, amely átvezet egy másik történethez, a *Ricardo de Cruz* – kvázi történelmi időben (1492), misztikusan – *vándorló sírjához*. A történetet egy semleges elbeszélői hanggal megtámogatott naiv női történetmondó beszéli el: Isabel, akinek a személye párbajba és gyilkosságba fajuló versengést szít két – nem vér szerinti – testvér között. A vesztes a szabadosabb életű, homályos származású Ricardo lesz, ám a sírja minden hova követi a párbajban győztes férjet, Sebastiant. Újra egy bonyolult párkapcsolati „árulás” kellős közepén vagyunk, ám hogy ki kit árult el, egyáltalán, történt-e valójában megcsalás, azt a történet (illetve tolmácsolója) homályban hagyja. Tanulságos viszont a bűntudatot kiengesztelő aktus nyelvi formulája, az új sírfelirat, amely megbékélteti Ricardo kísértő nyughelyét: „Itt nyugszik Sebastian de Cruz, aki gyáván és boldogtalanul élt.” (197.) Minden elszenvedett vagy elkövetett árulás végsősoron önmagunk elárulása lenne?

Az eddig elmondottakból is érzékelhető, hogy egyfelől az olvasó számára szabad mozgásteret adó motívumvándorlás és gondolati átjátszások figyelhetők meg a novellák között, másfelől pedig hol erősebb, hol inkább csak asszociációkra épülő belső kohézió jön létre egy-egy ciklus szövegei között. Ez utóbbi jelenség leginkább a nyitó ciklusra jellemző. A ciklus címe (*Édenkert*) itt is egyfajta mítikus térbe vezeti az olvasót: a férfi-nő kapcsolat külvilágtól leválasztott tere, a kert az Ádám-Éva történet díszletét idézi, mégha a felvillanó háttérképek (gépkocsik, iparosodott

városkép) itt már a 20. század stilizált közegére utalnak is. A szelíd bibliai áthallás a minden párkapcsolatban újrateremtődő férfi-nő viszony archetipikus alaphelyzetét hozza létre. A három novella önállóan is működik, de felfoghatók úgy is, mint időrendben visszafele eljátszott (vagy összezavart) történései ugyanannak a házasságnak. A nyitónovella (*Fa*) a végső alapjaira mezteleníti a párkapcsolati viszony lelki dinamikáját. Az abszurditásig egyszerű történetben a feleség – minden racionális indok nélkül – megkéri férjét, hogy vágja ki a kert egyik fáját. A kérés ismétlődik, a férj udvariasan ellenáll, majd a nőre bízva a munkát, aki végül felakasztja magát. A naiv puritanizmussal elbeszélte novellában a poétikai struktúra feszessége, szelíd csattanóra kiélezettség hívja életre a párkapcsolati dilemmákat: nincs hűtlenség, nincs apró-cseprő veszekedés, nincs az eltérő értékrendek párharca, a párkapcsolati játszmázás is a legszelídebb arcát mutatja, s mégis megtörténik a legszörnyűbb dolog, amely két emberrel megeshet. Ha asszociatív felidézem azokat a kulcsfogalmakat, melyek egy párkapcsolat intimitását meghatározzák (mondjuk: tisztelet, elfogadás, hála, felelősség, hitelesség, irányítás, bizalom), akkor látható, hogy még egy jól működő viszonyban is bárhol felborulhat az egyensúly: s ez – két valamiképpen összetartozó, ám külön világot élő ember számára – végzetes lehet. Nem is a szuicid tett adja valójában a csattanót (kevésbé érvényesül az öngyilkosság rettenete a zárlatban, mint mondjuk Tóth Krisztina *Pixelének* egyik írásában, *A talp történetében*), inkább az összetartozástudat megszüntének szolid tébolya.

Az *Árulás* mintha ugyanazt a párt hozná elénk, egy korábbi (későbbi?) időpillanatban. A mítoszi hangoltság itt misztikusba lép át, a pár kertjében mindennaposak a holtak kísértetei, s a párkapcsolati bizalom itt egy abszurd fogadalomban fókuszálódik: a férj ígéretet tesz feleségének, hogy soha nem hal meg. Az ígéretet értelemszerűen „árulás” követi: a férj meghal, s kísértetként tér vissza. Itt sem a pusztulás egzisztenciális abszurditása a lényeg, s Darvasi ezt az első két novella idő- és világhatárainak egybemosásával éri el: az *Árulás* zárlata ugyanis inkább a *Fa* zárlataként olvasható, hiszen a férj temeti el a feleségét, melynek logikailag az első novellában kellene megtörténnie. („A férfi a kertben, a lonc bokrok mellett ásta meg a sírt. Olyan könnyű volt a nő teste, hogy a döbbenettől elakadt a lélegzete.” 16.) Összetartozás és szétválasztottság mitikus drámáját viszi színre a két novella, a történetvezetés töréseiben nyomatékosítva ezt a nyugtalanító feszültséget.

A harmadik novella (*Teregetés*) ebből a ciklusból is kilóg kicsit, persze csak akkor, ha erőltetjük a három szöveg összjátékát. Újabb férfi-nő alaphelyzet, lehet, hogy ugyanaz, „újrakezdve”, s a férfi halálával újra szétrobbantva. A novella – amellet, hogy motivikusan ráutal a Jézus-történetekre (a férfi állandóan szögél, a nem száradó ing hasonlatos a Júdás által megfoltozott inghez, melyet Jézus ölt magára [79.]) – az egyensúly- és boldogságkeresés dilemmáinak tágabb metafizikai és antropológiai kereteire kérdez rá. „Nincs Isten” – hajtogatja folyton a nő (vagy a „Van Isten?” kérdést mormolja), s a megelőző két novella érzékeny párkapcsolati sugallatait be is nyelik ezek a monoton formulák. Amilyen ügyesen mozdítják ki a Jézus-novellák a mítoszi szöveghasználat mechanisztikusságát, olyannyira válik mechanikussá ez a fajta kérdezés a *Teregetés*ben.

A *Jézus-manókenek* novellái egy újabb világregiszttert és írásmódot nyitnak meg: a középkor Európájának misztikus tereit megidéző történelmi, áltörténelmi

ihletésű szövegek ezek. A ciklusban némileg megváltozik a narrációs struktúra: a korábbi novellákban inkább a „láthatatlan elbeszélői jelenlét” dominált, itt túlnyomórészt a naiv én-elbeszélői stilizáltság a meghatározó. A *Szegény Henrik* elbeszélője egy Müller Borbála nevű fiatal lány, míg a *Jaufre Rudel* narrátora a – valóban élt – trubadúrköltő dadogó szolgája, aki rákényszerítetik a történetmondásra. Mindkét írás a szerelemelbeszélések paródiája: a parodizált nyelvi-világfelfogásbeli regiszter az első esetben Hartmann von Aue szerelmes versezete ’a szegény Henrik daliás, dús ifjú lovag bélpoklos megpróbáltatásáról, valamint szerelmes üdvözléséről’, míg a második esetben Jaufre Rudel lovagi költészete. „Úgy szeretem őt, hogy alig kapok levegőt, valósággal fuldoklom az izgalomtól. De nem tudom, miért szeretem” (121.) – keresi a szavakat az érzelmeiben csetlő-botló lány a történet elején, ugyanakkor a történetek nyers brutalitása idézőjelbe teszi a szerelem naivitásában is magasztos mítoszát. Az elbeszélő lány távlatába helyezett történetmondás, a realitáseffektek kimozdítják a trubadúr szerelemfelfogás világképi kereteit, a testi erőszak halmozása, majd a leprás rothadásban létesülő nász viszonylagossá teszik a lelki egyesülés illúzióját. A paródia azonban érzékeny megszólalásforma, hiszen úgy tesz nevetségessé valamit, hogy közben azonosságot vállal vele. A történetben ismétlődő nemi erőszak (először az apa teszi magáévá a lányt, orális szexre kényszeríti a pap, Henrik kertésze szexuális tárgyként használja) viszont nem csak az álszenteskedő jó ízlés vagy a hitetlenkedés miatt tűnik soknak (sajnos az ilyen jeleneteknek komoly valóságreferenciája van). Egyfelől az események traumatizáló aspektusát nem tudja kezelni a novella, másfelől pedig a zárlat giccsessé válik. Így a paródia szélsőséges mozgásai éppen a testi intimitás érzékenységét nem képesek megmutatni. Azt, ami felé ez a szöveg mégiscsak tartott.

A *Jaufre Rudel*-ben a klasszikus trubadúr attitűd, a távolság érzelmeket teremtő és megtartó erejét hangsúlyozó szerelemfelfogás kerül (parodikus) középpontba. A Hodierna jeruzsálemi hercegnőhöz írt költeményekkel életben tartott állapot ugyanis azonnal kibillen a költőben, mielőst halvány remény sejlik fel a szerelem közvetlen beteljesedésére. „Nagyobb kínok várnak rátok, mint amilyenekben a Fiú részesült, Ámen. Ott fogtok megdöglenni, Ámen” (137.) – jósolja egy szerzetes a második kereszties hadjáratra induló fiatal dalnoknak, ám a távolság misztériumának szerelemfelfogását sutba dobó Rudelt öregkori jeruzsálemi útján éri a végzet: az idős, csúnya, szifilisz Hodierna kivégezteti, miközben a szolgálóval létesít nemi aktust. A távolság kínjai, majd a közelség kijózanító katarzisa: szerelmesnek lenni, így vagy úgy, szép, de macerás dolog, tudta ezt már az „igazi” Jaufre Rudel is („Szeretni vágyom messziről // mert leghőbb öröm, bárha fáj, // szeretni híven, messziről. De boldogságom nem lelem, // mert megtagadta végzetem // szerelmeért jutalmamat.” – *A nap májusban hosszú már*).

A *Fernando Asahar tökéletes életében* a Darvasi-életmű egyik alapkérdése tér vissza: van-e a szónak és a gondolatnak közvetlen valóságformáló ereje? Ezt a dilemmát görgeti végig a középkori Spanyolországban játszódó történet: Asahar költői szavai-gondolatai sokkoló természetességgel alakítják az életvalóságot, így a költő – az emberi képességek legvégső határára taszító – hatalom és felelősség birtokosa lesz. A motívummal többen eljátszottak már (Quim Monzó: *Irodalom*), ám a novella izgalmas kontextusban éleszti újra azt. A képességére ráébredő Asahar-

ban beindul a bölcselkedő reflexiók sora („Ha tollat ragad, a felelősség az övé, az ő becsvágya lehet tragédiák és fölemelkedések forrása” 215.), de az időszerkezetében a nyomorúságos börtönévek utáni jelent és az előtörténetet párhuzamosan lepergető elbeszélés egy ennél komolyabb antropológiai dilemmát helyez a fókuszpontba. Ha a szó és a gondolat tényleg teremt, formál és alakít, akkor miért nem lehet az egyéni boldogság és a kollektív boldogulás szolgálatába állítani? Pedig „[n]éha valóban az az érzése az embernek, [...] hogy a világ rábízható az emberi beszédre. Hogy minden, ami van, a szavaink által is lesz és válik igazzá” (185.) – mondja a történetmondás képességével épphogy megáldott Isabel a *Ricardóban*. Vagy mindig belép valami (valaki) más, amely új, végzetes irányt ad a történéseknek? („Ha csak azt mondd el, amit mondani akartál, akkor voltaképpen meg sem szólaltál. Mert amikor szólsz, mindig szól valami más is, mint ami nem te vagy, egy másik hang, egy másik valaki, egy másik világ.” – *A Boromirok*, 239.)

Ennyire uralhatatlan az írás, a gondolatok cselekedete? Részben választ adnak a kötet második ciklusában „visszatérő” kínai novellák, melyek úgy tematizálják a művészet és a társadalom szerteágazó viszonyait, hogy közben antropológiai sugallatokat közvetítenek az emberi kicsinyesség démoni hatalmáról, a közösség abszurd lélektani reflexeinek gyilkos lecsapódásáról. A Darvasi-novellisztikában talán *A lojangi kutyavadászok*at kedvelem a legjobban: a parabolisztikus-bölcselkedő írásmód többértelműsítő, eltérő látásmódokat ötvöző nyelvi regisztereibe nagyon beletalál kínai történeteiben a szerző. A *Vándorló sírok*ban tudatosan alakítja át a korábbi kötet mintázatait: az elbeszélésekben markánsan szétválasztja a történetet hordozó narratív szövegegyeséget, valamint a zen buddhizmusból ismert „koanokat”, melyek egy bölcs konkrét élethelyzetbeli megnyilvánulásának rövid kivonatai. (Lao Szu rövidtörténetei beékelődnek a szövegtestbe, hol megtörik, hol ellenpontozzák-árnyalják az elbeszélést.) Ez a szétválasztás nyilvánvalóvá teszi azt a gondolatrendszerrel, idősíkok egymásba csúsztatásával folytatott játékot, amely már *A lojangi kutyavadászok* elbeszélői dinamikáját adta: a keleti és a nyugati gondolkodás- és írásmód termékeny párbeszéde valósul meg, melyben világszemléletek azonossága és távolsága jelentésképző aktivitást kap, s a kereszteződési pontokon művészet (egyén) és zsarnokság, egyén és közösség viszonylatai kerülnek stilizált, mégis életszerű közegbe. A novellákban az eltérő történelmi időszakok tapasztalatai is egymásra montírozódnak: *A festő és szomszédjában* a média gerjeszti a feszültséget a művész és a szomszéd között, a *Tündérdombban* a brutálisan kivégzendő foglyok panaszt nyújtanak be a kivégzés módja ellen stb., tehát a kínai császárkor történelmi világa 20. századi történelmi tapasztalatokat is reprezentál.

A festő és a szomszédja egy abszurd pereskedés története: egy festőt, aki minden évszakban lefesti szomszédja kertjét, a szomszéd beperel, a hírnévből és a keresetből is részt kíván. Az abszurd követelés kezdeti hiábavalósága miatt előbb kicsinyes módon lerombolja kertjét, majd ellopja az egyik festményt, egészen addig, amíg a média nyomására, és a közvélemény áthangolódásának a hatására végül a bíróság mégis elítéli (halálra ítéli) a festőt. A novella ironikus fénytörésbe helyez egy meglehetősen kártékony közösséglélektani folyamatot: egy ember kicsinyes irigységéből, nevetséges agressziójából a közösségi reflexek aktivizálódá-

sával jogilag megtámogatott erőszak lesz. Egy korai Darvasi-novella, *A müttenbeimi szörny különös históriája* metapszichológiai alakzatához közelít ez a történet: ott a családirtó figura a közösségi lincshangulattól eljut a megbecsülésig, míg a gyilkosságban eltávozottak emléke nemcsak elhalványul, de meg is bélyegződik a közösségi tudatban.

A ciklus legerősebb szövege a *Tündérdomb*, amely a kafkai-örkényi abszurd hangvételéből sikeresen lépteti elő az elmúlt évszázadok közösségi erőszaktevételeinek, zsarnoki diktatúráinak a világát, illetve a jelenség lélektani, társadalmi mozgatórugóit. A kiváló minőségű agyag miatt vidéki magányba húzódó szobrász azzal szembesül, hogy háza körül rendszeresen tömeges kivégzéseket tartanak, melyek aztán abszurd módon eluralják mindennapi életét: a művésznek le kellene lőnie egy elítéltet, majd ennek elutasításán megsértődő katonatiszt előbb az udvarára, majd a házába vezényli a kivégzéseket. A zsarnokság nem feltétlenül a személytelen államhatalom és egyén relációjában, de egyén és egyén között is létrejön, valójában minden zsarnokság gyökere ide vezethető vissza: a kivégzéseket irányító katonatiszt egójával és hatalmi státuszával visszaélve darálja be a művész egzisztenciáját. A zsarnokság démoni módon láncolja magához az egyént, ám ez éppen a másik emberrel való hatalmi interakció miatt lehet hatékony. De ez a fajta hatalmi ösztön talán mindenki lelke mélyén ott lappang: „A magány éltette és tartotta ébren, s bárhová pillantott, bármi anyagra, fára, kőre, agyagra, fodrozódó vízre vagy az égre, egy másik ember arcába nézett, a tekintete mintegy visszafordult, és csak magát látta.” (45.)

A záró ciklus (*A szomszéd halála*) novelláinak teljesítőképessége – szerintem – messze elmarad a többi mögött. A 20. századvégi életterek groteszk elrajzolása kifejezetten hatásos a *Ha Wanger ferdébben tartotta volna*, vagy a *Tanácsok kutya-tartóknak* című novellákban, ám a két letisztult írással szemben *A Nagy Hullakereső Verseny* című hosszabb elbeszélésben már olyan szinten keverednek a realitás-regiszterek, hogy nem találtam kapaszkodót benne. A valóságshow-k abszurd világát idézi meg a hullakereső verseny, aztán ott van a naiv elbeszélő és az egész világ mélynyomora, a struccok és más egyébek. Eltévedünk ebben a világban, s a Krisztus-allúziók, a levegőben lógó bölcséleti utalások sem segítenek a helyzeten. Ráadásul itt már azt éreztem, hogy mintha a novellák némelyike megpróbálná ráerőltetni a befogadóra a ciklusban olvasás komplexebb figyelmét. *A Holm-féle előadás* a címszereplőt a Jézus-történetek kvázi szerzőjeként tünteti fel, elbizonytalanítva az elbeszélői hang kilétét. Így visszamenőleg (megint) másként kellene olvasnunk a Jézus-novellákat, vagy a kötet többi szövegét? Nem hiszem. A novellák közötti izgalmas párbeszéd itt elnémul, bennem süket fülekre talált. Talán szerencsésebb lett volna Szív Ernővel megíratni ezeket a szövegeket.

Összességében viszont kiválóan megkomponált kötetnek látom a legújabb Darvasi-opuszt, javarészt mélyre látó és/vagy olvasmányos novellákkal, kiforrott szemlélettel és írásmóddal. S az már tényleg csak szubjektív vélemény, hogy valamivel nagyobb olvasói kíváncsisággal várom a soron következő Darvasi-nagyregényt, mint a *Vándorló sírokat* követő novelláskötetet. (*Magvető*)

Rosszkedvünk könyve

KERÉKGYÁRTÓ ISTVÁN: RÜKVERC

Ritka egyöntetűséggel dicsérik az eddig megjelent recenziók Kerékgyártó István *Rükverc* című kötetét, amely a pályáját viszonylag későn indító szerző sorrendben negyedik munkája. Halasszuk későbbre annak taglalását, regénynek, novelláskötetnek vagy novellafüzérnek nevezhető-e leginkább a *Kalligramm*nál megjelent mű. Előrebocsátva, hogy erősen kérdéses: rendelkezik-e valódi jelentőséggel ennek eldöntése.

Kerékgyártó Istvánt olvasva mindannyiszor álmélkodásra készített valóságismerete. Magyarázatként messzebbre kell elindulnom. Első prózai művét, a *Vagyonregényt* nem szokás a hibátlan alkotások között számon tartani. Köteteinek jelenlegi szerkesztője, Mészáros Sándor is úgy nyilatkozott erről a regényről, hogy „nem szereti”, és érteni vélem, milyen poétikai megfontolások húzódnak meg e mögött. Mégis: a *Vagyonregény* nem kellően felismert jelentősége, hogy a kortárs irodalomban soha nem látott merészséggel nyúlt hozzá a közelmúlt politikai és gazdasági történéseihez. Általánosnak mondható nézet, hogy a prózáíróknak ajánlatos csínján bánniuk az alig maguk mögött tudott kor eseményeinek feldolgozásával. Az irodalom nem matematika, és kevésbé rokonítható a természettudományokkal, így az előhozott példák önmagukban semmit nem bizonyítanak, legfeljebb magyaráznak vagy hasonlóságokra irányíthatják rá a figyelmet. Ennek előrebocsátásával idézhetők meg a 19. századból Balzac és Tolsztoj regényei, amelyek három-öt évtized távlatából „mertek hozzányúlni” a közelmúlthoz. Kerékgyártó István teljesítménye, ha nem is mérhető az említett alkotókéhoz, annyiban mégis kapcsolódik hozzájuk, hogy aggályok nélkül fordult a *Vagyonregényben* a hazai magánosítás témájához, ami – jelentsen ez bármit is – idehaza egyszerűen nem is számított irodalmi témának. Sőt, maga a téma kívül áll(t) a kis- és nagypróza terrénumán.

A szerző ezzel a regénnyel műfaji értelemben is újat hozott, mert a pályatársak megannyi család-, apa-, történelmi, áltörténelmi és nevelődési regénye után karrierregényt írt, ami szinte példa nélküli. (Ha valamit tanulni lehet Balzactól, ezt feltétlenül.) A *Vagyonregény* nagyon fontos, de kevésbé sikerült nagypróza, ami a maga eszközeivel egyáltalán nem eredménytelenül reflektált az 1990-től ránk szakadó piacgazdaság viharos történetesorára. Arra a páratlan társadalomátalakító erővel rendelkező folyamatra, amely alapvetően és döntően befolyásolta és befolyásolja közelmúltunkat és jelenünket. Miért is ne lehetne ez a kortárs prózairodalom témája? – vetődik fel a kérdés. A válasz egyik fele bizonyára abban az időtényezőben lelhető fel, amiről a korábbiakban írtam. Úgy gondolom, részben ugyanerre a tényezőre vezethető vissza az a reflexszerű válasz, amit a kortárs alkotók arra a kérdésre adnak: miért nem írnak az elmúlt egy-két évtized hazai valóságában játszódó, akár jelenkorinak is nevezhető történeteket. Az ehhez az alkotói tevékenységhez hiányzó poétika kétségkívül feszítő gond, mégis azt gondolom: ehhez alapvetően a valóságismeretnek az a mélysége és szélessége sem áll rendelkezés-

re a prózaírók többségénél, ami az ilyenfajta regényíráshoz elengedhetetlenül szükséges.

Mindez akaratlanul a nemrégiben megjelent *Rückverc* című új Kerékgyártó-kötet kapcsán jutott eszembe. Furcsa, kiszámíthatatlan írói pálya az övé. Későn kezdett el írni, olyasmivel robbant be, ami témaválasztását tekintve formabontó volt, majd a *Trüffel Milán* című remek regényével már egy, az uralkodó irodalmi felfogás konvencióit elfogadó művel egyszerre aratott sikert az olvasóknál és a kritikusoknál. Szépen ki volt kövezve előtte az út, hogy egy 19. századi kalandorregény modorában írja meg legújabb könyvét, ami helyett éles vágással a kegyetlenség sokfajta jelentését és jelentésárnyalatát magában foglaló jelenkori jederman-történetet írt. Nem nevezném új prózáját antinevelődési regénynek, ahogyan ez több ismeretében olvasható. Ez az irodalomkritikai és értelmiségi közhely az új Kerékgyártó-mű esetében nem jelent semmit, értelmezési lehetősége ilyen vonatkozásban hasznavehetetlen.

A társadalom legaljáról hoz hírt az új könyv. A témáért olyan mélyre ment le ezúttal az író, ami alatt már nincs semmi. A *Rückverc* a hajléktalan Vidra Zsoltról szól. Még pontosabban: miként torkollik egy életút ebbe a kilátástalanul szomorú helyzetbe. A kötet címe a visszafelé elmondott történetre utal, ami bevett narrációs technika. Mégis úgy gondolom, hogy a filmes nyelv sokkal gyakrabban él ezzel az eljárással, mint a regény. (Günter Grass *Ráklépcsben* című nagyprózája minden különbözősége ellenére azért állítható a *Rückverccel* párhuzamba, mert hasonló elbeszéléstechnikája mellett a címmel közvetlenül és előre jelzi az író az időkezelés sajátosságát.)

A szerző több, vele készített interjúban elmondta, hogy a Charles Bukowski emlékére összeállított novellaantológiába kértek tőle írást. A *Majom lila szmokingban* című novella elkészült, az antológia azóta sem jelent meg. Középpontjában az a Vidra Zsolt áll, akinek kedvéért – így a műhelytitkait felfedő szerző – megírta annak gyermekkorát, fiatalságát és felnőtt éveit. Egy ember életét születésétől a haláláig. Innen nézve nem egyszerűen novelláskötet a *Rückverc*, hanem novellafüzér (én legalábbis annak olvastam), de megengedőbb hozzáállással regénynek is nevezhető. Nem tudhatjuk, megszületik-e a kötet, ha nem kérnek novellát Kerékgyártótól a jelzett antológiába. Ez a külső körülmény mégis kiindulópontjává vált a novelláskötetnek, ami akkor is az esetlegesség hatalmáról árulkodik, ha az alkotói ötletek megszületésének problematikájával ritkán szeretünk szembenézni.

A száznolcvan oldalba bezúfolt tizennyolc novella nyelvi szikársága több oldalról bemutatható. A feltűnően ökonomikus történetmondás legmarkánsabb jele a kisprózák rövid terjedelme. Az egyszerű, mindennapi, irodalmiasságot kerülő nyelvhasználat ritka lecsupaszított állapotában mutatja be a szövegalkotás választott írói módját. Erőteljesen a párbeszédre épülnek a novellák. A dialógusok szinte minden más prózaírói technikát háttérbe szorítva uralják a rövid történeteket. Szerkezetileg ez nem is nagyon lehet másként, mert Kerékgyártó István feltűnően takarékosan bánik a leírással, a függő beszéddel, valódi elbeszélő hiányában a narratív eljárások sem kapnak komoly szerepet a novellaírásban. Ezek figyelembe vételével még érthetőbbé válik, hogy az elbeszélés sikeressége mennyire a pár-

beszédnek minőségén múlik, amiben a *Rückverc* teljes textusa remek írói teljesítmény.

A nyelvi szikárság a mondatépítkezés és a stílus szintjén is tetten érhető. A rövid, megalkotottságukban egyszerű mondatok nem csak szociolingvisztikai értelemben érdekesek és hatnak hitelesnek. Talán ennél is fontosabb, hogy az emberi létezés (leg)alsó fokán álló személyeknek a primitívvel határos életszemlélete és az elemi szintű nyelvhasználat közé az alkotói logika szerint egyenlőségjel kerül. Nem sok értelmét látom, hogy a szövegvilág és vele a stilisztikai kérdések jobb megvilágítása érdekében azonnal Hajnóczy Pétert és Tar Sándort emlegessük, akik valamilyen formában hatottak Kerékgyártóra. Az irodalmi témaválasztás hasonlósága magában hordozza az alkalmazott nyelvi eljárások bizonyos hasonlóságát is. A fogalom alap- és átvitt értelmében a kortárs magyar próza egyik szegénységi bizonyítványa, hogy a szűken vett középosztály társadalmi környezete jelenti számára elbeszéléseinek szociológiai keretét. Ilyen formán nincs vagy alig kapható jelenkori irodalmi kitekintés a „fent” és a „lent” társadalmáról. A szó szépirodalmi értelmében nem tudunk semmit korunk burzsoáziájáról és nyomoráról.

Az író használta nyelv szikársága a novellafejezetek címeiben is megragadható. A névelőket és kötőszavakat nem számolva csupa egy és két szóból álló címmel találkozunk: *Boldogság, Nyaklövés, Tojáslikőr, Lezárt ügy, Egynapos melő, Dodi és Cicus, Akasztott ember, A veronai illata, Kék lavór*. Az egyetlen kivétel a korábban már említett *Majom lila szmokingban* című. A többségében jelzős szókapcsolatok a dolgok néven nevezésének elemi szintjét jelzik, az írói közlés és jelrendszer minimalizmusát. A tévedés kockázatát is vállalva a Kerékgyártó megalkotta nyelvhasználat és novellaépítkezés legjobban Raymond Carver írásaira emlékeztetett, ezen belül is a *Befognád, ha szépen kérlek?* kötetére, ami 2011-es magyarországi megjelenésével akár hatástörténetileg is számba jöhető előzménye lehet a *Rückverc*nek.

Kevés kivételtől eltekintve Vidra Zsolt élete a határhelyzetek mezsgyéjén zajlik. Kisgyerekként börtönben lévő apjával karácsonykor csak a beszélőn tud találkozni. Ugyancsak gyerekként tanúja, hogy a szülői ágyon miként hempergőzik az anyja egy vadidegen férfival. Egy pederasztá őt szemeli ki a vonaton, amikor rokonlátogatóból hazafelé igyekszik. Ő a fiatal pincér, akivel a pénzes vendég a bolondját járathatja, a társadalmi státus alsó fokán található éjjeli őr (akit ráadásul megalázó módon becsapnak), a kocsikísérő, a sánta verőember, és nem utolsósorban az a hajléktalan – található Mechwart liget egyik padján találnak meg halálra fagyva, ruhátlanul. Nem meglepő, hogy ennek a világnak a nyelve durva, trágár, szlenggel és argóval telített. Nem a *Trüffel Milán* választékos, cizellált, Krúdyn, Kosztolányin és Márain iskolázott szövegeihez képest, hanem ettől teljesen függetlenül. A nyelv brutalitása annak a világnak a leképeződése, amit a *Rückverc* bemutat. Noha az alkotói önértelmezésekkel is óvatosan kell bánni, nincs okunk kétségbe vonni, amit a szerző egy hosszabb rádióinterjúban (Inforádió) elmondott: „A *Trüffel* után nem volt kedvem lakomákról és hedonizmusról írni”. Ez még akkor is igaz, ha a nagysikerű kalandorregény folytatásába belekezdett, majd abbahagyta, és megírta a nemrégiben kiadott elbeszéléskötetét.

Az írói életmű három kiszögelési pontjának vélem a *Vagyonregényt*, a *Trüffel Milánt* és a *Rükkvercet*. Nem az a kérdés, hogy a korábban egyetemi oktató, majd üzletember, végül a korábbi médiahatóság (ORTT) egykori első embere, honnan szerezte azokat az ismereteit, amelyek alapján a hazai privatizáció irodalmi igényű láttelejét adta. Még csak nem is az a kérdés, miként képes egy 19. századi pika-reszkregény megírására. Az azonban mégis megfejtésre váró rejtély, hogy társadalmi státusza alapján a hajléktalanokkal semmilyen kapcsolatban nem lévő alkotó, milyen élmény- és tudásanyagból dolgozott Vidra Zsolt történeteinek megírásakor. Az írói önvallomás szerint: „Nem író voltam tizennyolc éves korom óta, és nem a szobában ültem” (Rádió Q), ami ebben a lekerekített formában némileg méltánytalanul hangzik. Ugyanakkor az a sokat emlegetett élményanyag, ami egy jó színvonalú prózáíró pályájának aranyfedezete, kétségkívül felette nehezen gyűlik össze olyan sterilnek tetsző körülmények között, ami az irodalmi intézményrendszerben meglévő kereseti lehetőségek (szerkesztőségek, ösztöndíjak, oktatói státuszok) valamelyike.

Itt csatolhatok vissza a szerzőt jellemző erőteljes valóságismeretre. Kerékgyártó István hajléktalan szállókon interjúzott, szociális szakemberek tucatjaival beszélt. Megleste, megfigyelte azt a világot – szokásaival, felfogásával, hierarchiájával, gondolkodásmódjával, nyelvhasználatával –, amit a *Rükkvercben* le- és megírt. Elment abba a közegbe, amely szövegeinek cselekményhelyszíne. Az írói megfigyeléssel összegyűrt kutatómunka végeredménye magáért beszél. Az utóbbi évek egyik legjobb novellakötete született meg. Finom meglátások sora avatja a hiperrealitás dokumentumává a kötetet. A Vidra halála után kutatódó nyomozó hiába mutogatja az elhunyt fényképét a szeretetszolgálat ételosztójának, aki úgy válaszol: „Én itt csak a kezeket figyelem”. A milliomos házigazda (*Száraz táp*) kutyaeledelt kóstoltat a kerti munkákban néha kisegítő Vidrával, és azzal biztatja, hogy „Te még ilyen drága kaját nem ettél.” Majd amikor inni kér a szerencsétlen, így kiált a házvezetőnőnek: „hosszú egy szentkirályi üvegben csapvizet.” Ezek a mondatok éppen úgy egy dehumanizált világról hoznak hírt, mint az ebben a formában szelídebb, mégis az emberi lét méltatlanságát jelző párbeszéd a *Kisbolt a sarkon* című elbeszélésben. A jóindulatú tulajdonos a szabadságra kéredzkedő beosztottól arra a kérdésére, hogy üdülni megy-e, megtudja, hogy apjával pöcegödröt fog ásni. Szimbolikusan ez a gödör azoknak az embereknek a perspektíváját is jelentheti, akikre esélytelenül szakad rá a rendszerváltással járó vagyoni átrendeződés lehetősége, akik talán már megszületésük pillanatában vesztesek voltak. Ebben a világban éppen úgy nem mond senki ítéletet, mint a *Perben*, de a múltó idő (Kafkánál az eljárás) itt is ítéletet hordoz magában: egyértelműen megmutatja a nyertesek kicsi és az alulmaradók népes táborát. Kerékgyártó István didaktikai felhangok nélkül, a valóság szomorú tudomásul vételével ábrázolja, hogy különösebb hibák nélkül is bukhat valaki akkorát, hogy a társadalom alján, vagy más megfogalmazásban: a lét peremén találja magát, ahonnan képtelenség a visszakapaszkodás. A *Rükkverc* Vidra Zsoltja meggyőzően bizonyítja ezt a tételt.

A haláltól a születésig visszajátszott életút akaratlanul is felveti a kérdést: mennyire törvényszerű az, ahogy a cselekmény központi figurájának sorsa alakult. Kerékgyártó nem segít a válaszadásban – nem is dolgoz –, mert a mozaikosan bemu-

tatott életút esetében nem ragadható meg az a pont, amikor biztonsággal kijelenthető, hogy itt csúszott ki Vidra kezéből az irányítás. A műnek és vele az értelmezésnek ez a nyitottsága a befogadói folyamatot teszi izgalmassá, egyértelműsítve, hogy az okozatnak olykor nincs oka, a kérdésre sokszor nincs felelet.

Az alkotói műgond jele, ahogyan szőttest varr Kerékgyártó a szövegből. Történetszálak húzódnak át, ismétlődnek és variálódnak az elbeszélések során. A nyitófejezet halottszemléjének apró részlete az a Vidra jobb combján talált heg, amelynek *A veronai illata* elbeszélés zárójelenetének bicskaszúrása adja a magyarázatát. Összeér az *Egynapos meló* és az *Éjjeli szolgálat* cselekménye, amikor kiderül, hogy a verőlegénynek szegődött Vidra azért sántít, mert egy privatizációs ügylet után agyba-főbe verték. Egy tengeri nyaralás (Rügen) furcsa emléke kétszer is visszatér. Előbb a *Reggeli Látogatóban*, majd *A kis Rambóban*. Az anyja felakasztott kutyájáról (*Dodi és Cicus*) eszébe jut az a katonaként átélt tragédia, amikor egy öngyilkos tisztet (*Akasztott ember*) kellett levágnia a zsinegről. Ezért és ettől is több a *Rükverc*, mint elbeszélések hermetikusan elzárt egymásutánja, aminek az is következménye, hogy valamilyen nagyobb szövegegység felé mutat. Befogadói értelmezés kérdése, hogy ezt a novellafüzérben (esetleg a novellaciklusban) vagy a regényben gondoljuk megtalálni.

„Ezt a könyvet rosszkedvvel írtam” – mondta el a szerző az új prózakötetéről. A mondat állapothatározója számomra ontológiai értelmű, ami ellen aligha tiltakozna a korábban filozófiát oktató Kerékgyártó István. (*Kalligram*)

BOD PÉTER

A rémüldözés könyve

SZABÓ RÓBERT CSABA: FEKETE DACIA

Bár a nemzetközi lektúrirodalom történeti kontextusából származtatható leginkább az erdélyiség és a rémtörténet párosításának ajánlata, Szabó Róbert Csaba kezén mindez roppant szerencsésen és elegánsan alakul a magyar irodalom különféle szöveg hagyományait fel- és egybenyitó szépirodalommal. A történet-szervezés letisztultsága mellett a nyelvhasználat üdítő invenciózussága a kötet mind a tizenhat tételében feszültséggel teli, a lektúrral érintkező, de attól mégiscsak távol maradó, az olvasó intelligenciáját tiszteletben tartó és egyértelműen esztétikai kvalitással bíró megszólalásmódot eredményez. Pedig éppen elég széles csapást járnak be a kötet különféle elbeszélői a történetek megtalálása és konstruálása érdekében ahhoz, hogy elvétsék a lépést a pengeélen való egyensúlyozásban (ti. időnként ilyen merészsegekre is vállalkoznak e kötet írásai) – mégsem vétik el soha. És még ha a *rémítés* csak díszlet is, a történettel a szerző nem viccel: az olvasó biztonságban érezheti magát a szövegekben, hiszen bár feloldást nem nyernek mindenhol a valóságanalóg(nak látszó) elemekkel körülbástyázott, *valószerűen* hangzó rejtélyek, azért a történetmondás lendülete sohasem törik meg. Ha egyetlen még rejtélyesebb és feloldhatatlanabb mozzanattal is, de mindig lezárulnak az események,

semmi sem marad félbe. Minden különösebb teketóriázás nélkül, az iróniát mélyebb nyelvhasználati jellemzői körébe vonva játszik az elbeszélő egy(-két) irodalmi zsáner sémaalakzataival, ám több esetben – az antikrimi mintájára – meggondolandó lehet az antirém-történet emlegetése is akár e szövegekkel kapcsolatban, hiszen provokálják, sőt kikezdi ezt a bizonyos sémát nemegyszer.

A kötet tizenhat tételének központi eseménye a rejtély, a titok, méghozzá a krimi, a gótikus rémtörténet vagy akár az (urban) fantasy-irodalom díszleteinek jó érzékkel megválogatott és időnként kifordított nyelvi-, tárgyi- és gondolkodásbéli rekvizitumai között. Többnyire tradicionális elbeszélői magatartások érvényesülnek az impozáns kötetben, amelyek helyenkénti rigorózságát rendre kikezdi a rejtély irányában fenntartott érdekeltség, így kerülnek elhallgatások, kihagyások, szándékosan üresen hagyott helyek az elbeszélések szövetébe. Ehhez a hatásmechanizmushoz hasonló, amikor a fegyelmzett elbeszélői szólam, a gondosan megválasztott szóhasználat (melynek időnként „korjellemező” vetülete is tapasztalható) jócskán megtámogatva, a részletgazdagsággal, a (látszólag) minél teljesebb pontossággal törekszik a hitelesség látszatának fenntartására, de ez az igyekezet az irónia jele is lehet, amennyiben a zsáner(ek) sémáinak reflektált beláttatása azonnal kételyt ébreszt az olvasóban – aki vélhetően nem feltétlen a zsáner(ek) felől érkezik, így eleve él a gyanúperrel, hogy valami másról lesz itt szó. Szerencsére azt az elvárást is provokálja egyik-másik darab, amely a zsánertől való elszakadásra irányul.

A történetek többsége Erdélyben játszódik, de vannak olyanok is, melyek Románia más tájaira vezetnek (az *Éjszakai horgászat* például a Duna-deltába). Jónéhány szövegben a helyszín maga is alkotó, alakító tényező, mint például a Szebenben játszódó két história esetében, melyek ráadásul még össze is függenek félig-meddig egymással, így egy nagyobb narratíva lehetőségét is felvetik. És bár az a nagyobb narratíva nem ebben a könyvben bontakozik ki, e két tétel együtt is, külön-külön is emlékezetes darabja a gyűjteménynek, ráadásul arra is példát mutat, hogy nem feltétlen kap léket az olvasó (akár esztétikai, akár csak szigorúan önmagáért való) szórakozása, ha feloldás nélkül, a várakozást felcsigázva és „lógva hagyva” ér véget a történet – csattanóként újabb rejtélyt villantva fel megfejtés helyett. Máshol viszont minden rejtély tisztázódik – „megnyugtatótan”. Mint például a címbeli fekete Dacia rejtélye a *Lelkiismeretünk bekötőútjain* című remek darabban. Már-már Sherlock Holmes-i rejtély-megoldás viszony bomlik itt ki (hiszen ha jól tévedek, Doyle darabjaiban tűnik irracionálisnak a rejtély, hogy aztán minden esetben racionális magyarázatot nyerjen, vagyis nem a nyomozásra vagy a nyomozókra utalnék ehelyütt), fekete falusi tragikomédia bőrébe bújtatva. Ráadásul ebben az esetben a hagyományosan realista eszközkészlettel dolgozó zsánerek azzal a jellegzetességével is találkozunk, mely a közelmúlt történelmét jelentésképző pozícióba helyezve szövi bele a mesébe – vagyis egyáltalán nem pusztán díszlet a romániai forradalom. Hasonlóképp a fantasztikus rémtörténet lehetőségeit villantja fel *Az emeleti szobák lakói* is, amely ugyanígy válik a végére valóságos, megintcsak a történelem tényeivel akár igazolható rémtörténetté. Nem díszlet a táj és a történelem – mint ahogy Jo Nesbo *Vörösbegy*ben sem díszlet a második világháborús norvég részvétel, hogy most csak nagyon kommersz példát mondjak a közelmúlt-

ból és ne ássak mélyebbre, jóllehet annyiból nem találó a példa, hogy Szabó Róbert Csaba könyvében úgy különben semmi sincs, ami épp erre a szövegre utalhat, bár Norvégia éppen említődik újfent hitelesítő aktualitásképp, hiszen a *Ruba Mihály ajándéka* pont a tömeggyilkossággal indít.

Utal ugyanakkor a kötet jónéhány világirodalmi példára jó ütemben, kellően szórakoztatóan és persze csalafintán. A kötetzáró *Stein József és testvérei* címéből természetesen kihallani Thomas Mann mítoszregényét, a novella mégis inkább a Frankenstein-történetet idézi – mint ahogy *Az ördög Kolozsváron* se annyira a cím által implikált *Mester és Margarita* kontextusában helyezhető el, a kötetnyitó *A rettenetes víz urai* meg éppen García Márquez novelláját, *A világ legszebb vízbulláját* citálja valamelyest. Utóbbiról el kell mondanom, ha valahol is kételkedtem a kötetben, akkor épp ennél a szövegnél: nem biztos, hogy jó választás volt az elejére helyezni a gyűjteménynek. Sőt, biztos, hogy nem volt szerencsés, hiszen ennél csak jobb tempójú (és egyáltalán: csak jobb) szövegek találhatók benne. És persze az irodalomtörténeti párhuzamok sorában említhetőek még a gótikus horror/rémtörténet/krimi műfaj klasszikusai is, bár többségük talán csak érintőlegesen, a műfaji evidenciák okán keveredik ide: Lovecraft, Poe, Conan Doyle és persze nem elfelejtendő a Sárközy Bence, vagyis épp a *Fekete Daciát* közrebocsátó Libri-vezető által pár éve szerkesztett remek antológia, a *Düledé palota* megannyi szerzője sem.

Valóság és fikció határainak elmosását, a tisztázó kérdések megválaszolásának olykori megkerülését persze úgyis érthetjük, hogy a könyv újra fölveti a valóság elbeszélhetetlenségének problémáját, vagy inkább annak elfogadhatatlanságáról beszél, hiszen a racionális magyarázatok majdnem minden szöveg esetében rendelkezésre állnak – csak éppen a szövegek (el)beszélői nem fogadják el azokat, illetőleg egyáltalán nem vesznek róluk tudomást. Lendületesen alkalmazza a szerző a narrátorok pozíciójának folyamatos mozgását, (nem túl gyakori) archaizálásai még éppen jó érzékkel állnak meg annál a határnál, amely a szórakoztatást elválasztja az erőltetettségtől. Megannyi finom posztmodern játék olvasódik a kötet oldalain, s bár főntebb már jeleztem, hogy nagyobb narratíva nem bontakozik ki a tételekből, mégiscsak lehet egységként tekinteni a kötetre, hiszen mindegyik darabjában ott munkál a műfaj lehetőségeivel való együttalkotás. Ha nem is merném azt mondani, hogy minden lehetőséget kiaknázott a szerző, kétségtelenül bőséges és gazdag ez az anyag.

A kiadás körülményei megintcsak roppant szerencsések. A könyv szép, a szerző gyűjtéséből származó képanyag szintén ügyes húzás – még a rafinált olvasót is gondolkodóba ejti a szövegekben működő fikcionáló aktusok természetéről, nem különben azt a mindentudó érzést is megadja, hogy a szövegek bölcsőjénél járunk egyik-másik esetben. Javára vált a kötetnek, hogy lehetőséget adott ezek szerepeltetésére a kiadó. Mindazonáltal a lényeg mégiscsak a szövegeken van – és pusztán csak azok alapján is nyugodtan le lehet szögezni, hogy nagyon emlékezetes, izgalmas novellák gyűjteménye Szabó Róbert Csaba negyedik kötete, amelynek talán nem is annyira a rémítés a fő vállalása, de hogy a történetei izgalmasak, beszédmódja pedig egész egyszerűen beszippantja az olvasót ezekbe a darabokba, az vitathatatlan. (*Libri*)

„Irodalomontológia” hermeneutika és teológia között

VAJDA KÁROLY: KÉTSÉGEK ÉS KETTŐSSÉGEK

A hermeneutika fogalma jó ideje Magyarországon sem hiányzik az olyan propedeutikákból – könyvekből, kurzusokból –, amelyek segítségül sietnek mindazok számára, akik a modern irodalomelmélet meghatározó iskoláiról vagy irányzatairól kívánnak (vagy kényszerülnek) tájékozódni (vagy tanulni). Rendelkezésre állnak a 20. századi hermeneutika meghatározó alapvetéseiről készített fordítások, kritikai vagy kevésbé kritikai ismertetések, kialakult egy olyan szakmai szókészlet és beszédmód, amelyet a széles irodalmi közvélemény „hermeneutikaként” azonosít vagy bélyegez meg, mégis, egy szigorú és némiképp szűkkeblű értelemben, igen kevesen művelnek szorosán irodalmi „hermeneutikát” – legalábbis amennyiben ennek egy olyan módszertan volna az ismertetőjegye, amely minden vonatkozásában a Heideggernél, Gadamernél és másoknál kifejtett elgondolásokból vezeti le magát, és amely nem kényszerül az így kimunkált keretek áthágására. Mindez persze mintha törvényszerű is lenne, legalábbis annyiban, hogy – mint közismert – Gadamer az *Igazság és módszer*ben nem sok esélyt adott a hermeneutika és a (természettudományos színezetűnek láttatott) módszertudat összebékíthetőségére. Igaz, ennek ellenére is születtek olyan vállalkozások (pl. Peter Szondi kísérletezett ilyesmivel), amelyek többé-kevésbé módszerelesen vázolták fel egy adott diszciplináris hermeneutika mibenlétét.

Vajda Károly tanulmányainak gyűjteményében – alcíme szerint – *Az irodalom lételméleti és hermeneutikai kérdéseit* tárgyalja, ami egy olyasfajta programot sejtet a háttérben, amely az irodalomértelmezés lehetőségeit és feladatait az „első” Heidegger – hermeneutikára még hivatkozó – lételméleti fordulata felől igyekszik megvilágítani. A szerző első magyar nyelvű könyve nyolc, az elmúlt évtizedben készített tanulmányt ad közre, melyek többsége a 20. századi német és magyar irodalom egy-egy alkotásának vizsgálatára vállalkozik (ezek egy része a szerző 2010-ben publikált *Sinn, Deutung, Paradigma* című német nyelvű, anyagát tekintve gazdagabb munkájában is olvasható). A program, a hátsó borító összefoglalása szerint, „egy szakítás” programja, amely azért kénytelen búcsút inteni nagyjából az egész nyugati irodalomelmélet (metafizikainak mondott) hagyományának, mert ebben az irodalmat „az emberi alkotóerő műtárgyként objektíválódó eredményeként” értelmezik. A heideggeri ontológiára alapozott hermeneutikának ezzel szemben abból kell kiindulnia, hogy az irodalom nem szubjektív vagy másmilyen viszonyulás valamely műhöz mint tárgyhoz (a „mű” innen nézve is egyfajta absztrakció), még csak nem is tulajdonsága bizonyos (szöveg)tárgyaknak, hanem „az olvasó létezésének különleges módja”. A szerző a frissen kiadott *Prolegomena zur Literaturontologie* című értekezésében fejti ki részletesen azt, hogy mi minden következik eme különbségtételéből az irodalomelmélet lehetőségei számára, illetve mutat példát arra, hogy miképpen kellene áttenni a *Lét és idő* ontológiai kategóriáit (továbbá, sok esetben, *A műalkotás eredete* bizonyos kitételeit) az irodalom „lét-

elméletére”, érvelésének lényege azonban ennek a kötetnek is majd minden tanulmányában megtalálható. Az irodalomról való gondolkodást eszerint Arisztotelész terelte (még hozzá a művészet platóni perbefogását kivédendő) a kézművesanalógia mind a mai napig uralkodó keretei közé: az irodalmat ez a hagyomány (tudatosan vagy öntudatlanul) egyfajta *techné*ként kezeli, aminek három legfontosabb következménye abban áll, hogy 1. nem tud megszabadulni az anyag és az azt megmunkáló forma metafizikus dichotómiájától (vagyis, ahogyan Vajda fogalmaz, „a hylomorphikus szemléletmódtól”), továbbá 2. a befogadást csak mint a mű létrehozási folyamatának *causa finalis*át képes megragadni; emiatt végül 3. képtelen az irodalmat mint az ember (a „Dasein”) kitüntetett létezőmódját elgondolni, ehhez ugyanis fel kellene adnia a nyelv eszközszerűségéről alkotott feltételezését.

Itt nincs mód hosszasan értekezni arról, vajon valóban beszuszakolható-e ezen keretek közé az összes lehetséges irodalomelmélet, illetve arról, hogy ha így is volna, nem lennének-e a keretek túlságosan általánosak ahhoz, hogy minden tekintetben differenciált számvetést tegyenek lehetővé e diszciplína meglehetősen kifinomult gyakorlataival (ez utóbbi tekintetben az imént említett értekezés vonatkozó fejezeteit kellene mérlegre tenni). Ennél – az itt tárgyalt kötet tanulmányaira korlátozódva – fontosabbnak tűnik, hogy mi az, ami a kilátásba helyezett irodalomontológia számára módszertani értelemben mégis hasznosítható az egyes műveknek szentelt értelmezési kísérletekben. Tézisszerű választ keresve úgy tűnik, Heideggeren kívül nem sok. A kötetnyitó fejezet Celan-értelmezését megelőző elméleti bevezető fő konklúziója (amelynek irányát nyilvánvalóan az az antropológia és irodalom viszonyának szentelt konferencia határozta meg, amelyen ez az előadás eredetileg elhangzott) az lesz, hogy az ontológiai irodalomtudomány nem vehet mintát az antropológiáról – mindez nyilván elsősorban a befogadás elgondolásának lehetőségeire hat ki. Az egyetlen kifejezetten filozófiai tárgyú tanulmány Nietzsche igazságfogalmát elemzi, korrekt áttekintést nyújtva és logikus felépítésben, ám egy (nem előkészítetlen) fordulóponton arra jut, hogy Nietzsche képtelen volt arra, hogy konzekvensen végiggondolja egy „dinamikus igazságfogalom” lehetőségeit. Gadamerről, Heidegger – Vajda hermeneutikaképe számára is – meghatározó követőjéről az derül ki, hogy Celan-értelmezésében minden erőfeszítése ellenére foglya marad az irodalmi mű „hylomorphikus elgondolásának”, egy másik összefüggésben pedig a filozófus híres „játék”-konceptiója részesül (az adott kontextusban nem megalapozatlan) bírálatban amiatt, hogy a játék/művészet-analógiában, mintegy visszalépve az ontologizáció felvillanó lehetőségétől, közismerten a „képződménnyé való átváltozásban” jelölte ki a játék voltaképpeni célját. Marad tehát Heidegger: az „ontológiai differencia”, az irodalomtudományra átfordítva az „irodalmi” és az „irodalmian létező” megkülönböztetése azt jelenti, hogy az irodalom „nem művek, irodalmi létezők összessége”, hanem „az embernek mint itt létnek egy létmódja”, más megfogalmazásban az „irodalmi létező az irodalmian létező ittlét ontikus, csupán metafizikailag kikényszerített, kikényszerülő parciális redukciója”. Az irodalom továbbá nem is lehet elhatároló (nem-irodalmi, pl. vallásos szövegektől vagy tapasztalatoktól elhatároló) kategória, emiatt, érvel pl. a Trakl *De profundis* című költeményéről készített elemzés, még egy életmű sem tekinthető kitüntetett kontextusnak a szöveg értelmezése számára.

Mindez nem jelenti azt, hogy az olvasót ezek a tanulmányok valamiféle sosem látott módszertannal, értelmezői logikával vagy nyelvvel szembesítsék. Vajda értekezői nyelve tág regisztereket fog át: helyenként a filozófiai fogalomhasználat precizítására kerül a hangsúly, máskor az értelmezett szöveg nyelvéhez való alkalmazkodásra vagy a magyar és német nyelvjátékokban felcsillanó lehetőségek kidolgozására, az egyes elemzések kérdésfeltevését körbejáró fejtegetésekben a gúnytól az irónián át a pátoszig számtalan modalitásra akad példa, leggyakrabban azonban (nyilván heideggeri mintára) a hegyi utak-ösvények metaforikájára hárul az értelmezői műveletek megvilágításának vagy öngazolásának feladata. Többek közt a hátsó borítón is járatlan utakról esik szó, ahol „bizony utat is kell törni” (és ahol Heideggernek a *Holzwege* elé illesztett mottója visszhangzik: „Im Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenem aufhören”). Az (eltérő kidolgozottságú) elemzések a megértés hermeneutikai eseményeiről igyekeznek beszámolni. Alapos, ha kell, kritikus párbeszédet folytatnak a korábbi értelmezésekkel (igaz, nem mindig a legjelentősebbekkel), és tüzetesen megvizsgálják azt (azokat a szöveghelyeket) is, aminek-amelyeknek közreműködését az irodalmian létezésben aligha lehetne pontosan megragadni az „irodalmi létező” bizonyos fokú absztrakciója nélkül – noha, az itt felvázolt irodalomontológia keretei között, ez a közreműködés nyilván kevésbé a „mű” vagy a művész, a *techné*, mint inkább a nyelv közreműködése. Az értelmezések ennek megfelelően rendre nagy, helyenként mondhatni kitüntetett figyelmet szentelnek a nyelv szintaktikai dimenziójának, ám elsősorban a leghosszabb – Turczi István egy versciklusának szentelt – fejezetben gondos és alapos retorikai elemzésre is akad példa.

Arra a kérdésre, hogy mi az, amit a szerző „irodalmian létezésnek” nevez (és ami tehát megelőzi vagy meghaladja a mindenkori, pusztán „irodalmi létezőt”), itt egybegyűjtött írásai alapján alapvetően az irodalom „átlényegítő” képességében (vagy inkább: létmódjában) adható meg a válasz. Olyasvalamiben tehát, ami nem feltétlenül idegen az irodalom antropológiai megközelítésétől, ám a szerző ezt a teljesítményt nyilvánvalóan elsősorban a nyelvnek, az irodalmi nyelvnek tulajdonítja. Az „átlényegülés” mint az ittlét irodalmian létezésének alapmodalitása, bizonyos tekintetben nem áll messze a fikciótól. Igaz, Vajda éppen nem ezt a sokszor a „reális” zárójelbe tételéből, hátrahagyásából, kompenzálásából eredeztetett kategóriát helyezi a központba – Gadamerre hivatkozva pl. arra emlékeztet, hogy a „mimézis” eredeti koncepciója (pontosabban, nyilván: ennek egy lehetséges magyarázata, amely egyébként Hermann Koller 1954-es, *Die Mimesis in der Antike* című munkája nyomán számos vita tárgyát képezte) egy kultikus, táncszerű mozgásformára mutat vissza, egyfajta „színre vivő táncra”, vagyis jelentése nem korlátozható valami (irodalmon kívül) meglévő utánzására. A mimézis, s így az irodalmi vagy irodalom általi mimézis valóságos teljesítménye az „átlényegülés”, amely „létezésünk olyan összefüggéseivel” szembesít, melyek átélésére vagy megtapasztalására „az ittlét ittje máskülönben nem ad módot”. A kötet szövegértelmezéseinek jelentős szeletében fontos szerepet játszik a Soá történelmi traumájával való szembenézés kérdése, pontosabban az a kérdés, hogy mi az itt, amit specifikusan az irodalom (az irodalom, mint létmód) teljesít. „Csakis az irodalom teheti meg [...] – írja Vajda Johannes Bobrowski egy költeményéről készített szép elemzésében –, hogy a

Soá áldozataivá, máskor passzív vagy aktív szemlélőivé vagy akár elkövetőivé lényegítsen át bennünket, azaz mindnyájunkat származásunkra való tekintet nélkül”.

Mindez, persze, egy az esztétikai identifikációnak szentelt recepcióesztétikai vagy irodalomantropológiai eszmefuttatás eredményeként sem hangozna idegenül, van azonban az „átlényegülésnek” egy olyan összefüggése is, amely az irodalom mint létmód egy eltérő vonatkozását világítja meg. Amint az leginkább a kötetet nyitó Celan- és az azt záró Turczi-tanulmányból derül ki, Vajda számára az irodalom nem *techné*-szerűen elgondolt és ennek következtében diszciplináris (vagy: esztétikai) elhatárolás útján megalapozhatatlan fogalma egy olyan hagyomány (a zsidó-keresztény vallásosság) és egy olyan szövegtípus (az ima) szomszédságában definiálható „létmódként”, amelyek maguk szintén inkább „létmódként”, semmint valamiféle kánonként ragadhatók meg és amely létmódhoz elkerülhetetlenül hozzátartozik az „átlényegülés” – immár kevésbé esztétikai értelemben. Egyszerűbben fogalmazva: az irodalom létmódszerű elgondolása (meghatározó ellenvéleményekkel, pl. Hans Robert Jaußéval dacolva) a vallási tapasztalatról vesz mintát, sőt bizonyos értelemben el sem határolható attól. Innen nézve nyer (bár kérdés, hogy okként vagy okozatként) magyarázatot az, hogy a kötet szövegelemzéseiben (Trakl, a *Harmonia Caelestis* számozott mondatai vagy Nietzsche esetében éppúgy, mint Celan, Lessing, Bobrowski, Turczi vagy Herta Müller novel-lája kapcsán, mely utóbbiaknál ez a vonatkozás aligha téveszthető szem elől) a bibliai, elsősorban ószövetségi szöveghagyomány, valamint a zsidó teológia képezik a legkitüntetettebb kontextust (vagy, talán pontosabban, válnak azzá) – ez a kontextus kínál szómagyarázatokat, párhuzamokat, elméleti korrekciókat (akár a hermeneutika irányában), és ez tárja fel adott esetben a vizsgált szövegek intertextuális hátterének egy lehetséges rétegét vagy akár rejtettnek mutatkozó tematikus összefüggések referenciáit is. Vajda, amennyire ezt a recenzens kompetenciája megítélni engedi, avatott módon hozza játékba ezt a kontextust, amely a legtöbb esetben termékenyen járul hozzá sokat elemzett, klasszikus szövegek vagy koncepciók jobb megértéséhez, noha helyenként olyan ideológiai megvilágításba helyezi őket, illetve sokkal inkább értelmezési hagyományaikat, amely olykor még relevanciája esetén is azzal fenyeget, hogy bizonyos értelmezői ballépések eredetét kizárólag teológiai gyökerekre vagy vallásharcokra vezeti vissza, leggyakrabban a zsidó teológiai vonatkozások keresztény eltorzítására (kissé irritáló, hogy a „keresztény” a kötetben legtöbbször az „antijudaista” szinonímájaként értődik).

Példaként Celan *Tenebrae* című költeményének elgondolkodtató elemzését lehetne említeni, amely a vers korábbi olvasataiban mintha szükségszerű összekapcsolódásban láttatná a „hylomorphizmus” és a „krisztológiai képzettársítások” hermeneutikai és teológiai balfogásait, ugyanakkor kissé eltekint a vers – meggyőzően bemutatott – imaszerűségének némiképp ellenálló performatív mozzanatoktól, pl. attól, hogy, hangozzék bármilyen profánul is, a versszöveg bizonyos nyelvi gesztusai akár egyfajta *fenyegetésként* is olvashatóak. (Engedtessék meg ezen a ponton egy apró kommentár Vajda szövegértelmezésének egy kulcsfontosságú helyéhez, amely itt is egy szintaktikai megfigyelésen alapszik. A vers hatodik szakaszáról – „Es war Blut, es war, / was Du vergossen, Herr.” – van szó, ahol a szerző először észlel, majd elvet egy olyan kétértelműséget, melyre a hiányos, segédi-

ge nélküli szintaktikai formula hívja fel a figyelmet. Vajda amellet érvel, hogy a „vergossen” itt nem vonatkozhat Krisztus „érettünk kiontatott” vérére, „nem az eucharisztia szereztetési igéje megismétlésének vagyunk fültanúi”, hiszen „a megszólított úr ontott vért, nem az övét ontották”, amit az értelmezés aztán, mintegy hatástalanítva a vérontó Isten irritáló kliséjét, az imádkozó, áldozatot bemutató Isten fogalmával magyaráz. Érdemes azonban megjegyezni, hogy szemantikailag a másik olvasat – vagyis amely szerint Krisztus a maga vérét adta, ontotta ki, „sein Blut vergossen hat” – sem értelmetlen vagy hibás. Véletlenszerűen talált, nem-irodalmi, de élőnyelvi példaként a *Die Presse* című osztrák napilap azon cikkének címe lehetne hivatkozni [*Bald* vergießt Jesus sein Blut *bei den Katholiken nur noch „für viele”*; kiem. KSZZ], amely arról a katolikus egyházban nemrégiben nagy port felvert, XVI. Benedek által kezdeményezett különös változtatásról tudósít, mely az eucharisztikus ima vonatkozó és passzív igeformával élő helyén – „Blut, das für euch und für alle vergossen wird”; „Ez a vér értetek és mindenkiért kiontatik” – a „für alle”/„mindenkiért” formulát, fordításkritikai okokra hivatkozva, a „für viele”/„sokakért” változattal helyettesítette. De lehetne példát találni az egyértelműbb, „sein *eigenes* Blut vergossen” formulára, mint ahogy akár olyan, az isteni személyek hármasságán alapuló értelmezésre is, amely szerint ugyan az Úr ont vért, ám Krisztusban mégis mintegy a saját vérét. Mindez persze nem jelent többet, igaz, kevesebbet sem, mint hogy: grammatikailag létezhet olyan mondat, amely Celan versének szóban forgó helyét valóban kétértelműnek mutatja, még ha ez a mondat esetleg kissé „katolikus” is.)

Található, persze, olyan tanulmány is a kötetben, ahol sokkal egyértelműbb az ilyesfajta teológiai, sőt részint ideológiai szembeállítás indokoltsága. A Lessing *Nathan*jának szentelt rövid, ám szellemes és éleslátó elemzés az előítélet fogalmát teszi mérlegre: először felvázolja azokat a kézenfekvő érveket, amelyek okán az előítélet „hermeneutikai szempontból [...] a párbeszédképtelenség ideologikus leképeződésének tűnik”, majd – miután ezen a ponton az olvasó már-már elkezd hiányolni azokat a nagyon is hermeneutikai belátásokat, amelyek Gadamert, mint ismeretes, az előítéletek egyfajta „rehabilitációjára” készítették – csavar egyet a dologon, először egy talmudi példa, majd maga a nevezetes dráma vezet át „az előítéletekkel szembeni” előítéletek problémájához. A *Nathan*ról itt végül az derül ki (és a cselekmény felekezeti-származási viszonylatok általi meghatározottságait szét-szálazó érvelés felettébb meggyőzőnek mutatkozik), hogy az előítéletekkel szembeni szembeforduló felvilágosodás e reprezentatív darabja azt példázza, hogy „ez a setétbe hajló fölvilágosodás” valójában „saját vallásellenes és paradox módon vallási, keresztény-antijudaista előítéleteinek rabja” marad. A Nietzsche-tanulmányból viszont az derül ki, hogy a zsidó teológiából át- vagy kiemelt fogalmaknak vagy koncepcióknak a szerző nem egyszerűen ilyen ideológiakritikai funkciót szán. Azon a ponton ugyanis, ahol Nietzschének az igazságfogalmak felett gyakorolt bírálóhatását önnön határaiba látja ütközni, vagyis ahol „egy dinamikus igazságfogalom” hiányát véli kimutatni a filozófusnál, az ezt a hiányt kompenzálni hivatott „alternatív igazságkonceptiókat” megintcsak az őszövétségi hagyományból származtatja. Az eszmefuttatás legmeglepőbb lépéseként ez a tanulmány végül amellet érvel, hogy a „bibliai héber igazságkonceptió” – ha csak töredékekben és a konzekvens

végiggondolást vagy kidolgozást nélkülözve – voltaképpen „átsejlik” Nietzsche írásaiiban, méghozzá – és ez kardinális jelentőségűnek tűnik is – a *Zarathustrában*, vagyis a filozófus zsidó-keresztény allúziók által meghatározott felépítésű, egyszersmind talán leginkább *irodalmi* munkájában. Úgy tűnik tehát, hogy az ezekben a tanulmányokban megcélzott hermeneutika mintha szükségszerűen azáltal válhatna csak „irodalomontológiává”, hogy azt, ami ebben az ontológiában *irodalmi*, teológiai mintákon (az imán mint „létmódon”, a bibliai igazság- és igazságosságkonceptiókon, az „átlényegülés” egyszerre vallási és irodalmi tapasztalatán) alapozza meg. Noha a heideggeri ontológia, a modern hermeneutika és a zsidó teológia ilyen szoros összekapcsolása nyilván nem teljesen kézenfekvő és módszertani kockázatoktól sem mentes vállalkozás, a kötetben összegyűjtött szövegértelmezések innovativitása, meggyőzőereje és számos, itt nem tárgyalt finom észrevétele éppen ezekből a kockázatokból táplálkozik. (*Anonymus*)

KULCSÁR-SZABÓ ZOLTÁN

Bevezetés az „ellisológiába”

FODOR PÉTER – L. VARGA PÉTER: AZ ELTŰNÉS KÖNYVEI. BRET EASTON ELLIS

Ritka alkalom az, amikor az irodalom- és a kultúratudományok egy-egy új kötete olyan szokatlanul nagy médiavisszhangot kelt, mint Fodor Péter és L. Varga Péter nemrégiben megjelent könyve, a Bret Easton Ellis eddigi életművét tárgyaló *Az eltűnés könyvei*. Még ha a médiaérdeklődés talán az ünnepelt („celeb”) író személyének is köszönhető, az kétségtelen, hogy a kötetnek számos olyan érdeme van, amely mellett a tudományos szövegértelmezés művelői sem mehetnek el szó nélkül, főleg, hogy a könyv elsősorban nekik szól.

Ha végigtekintjük a szerzőpáros korábbi publikációit, akkor hamar feltűnhet a közös érdeklődés Ellis szövegei iránt. Fodor Péter a 2004-ben megjelent *Az esztétikai tapasztalat medialitása* című kötetben értekezett először Ellis *Amerikai Pszichójáról*, majd az *Alföld* hasábjain a *Glamoramáról* (2006); L. Varga Péter pedig szintén az utóbbi kötetről írt részletesen *A metamorfózis retorikái* című 2009-es könyvében. Ezeket a külön-külön létrehozott műveket két közös tanulmány is követte a *Holdparkról* és a *Királyi hálószobákról* *A hermeneutika vonzásában* című kötetben (2010), illetve a *Prae* folyóiratban (2011). Ismerve ezt az előtörténetet logikus lépésnek is látszik a kétszerzős kötet megjelentetése. Egy egyedi szövegértelmezés kimunkálása azonban meglehetősen bonyolult feladat, amelynek során számos döntést kell meghozni a szempontrendszer, a módszertant és a stílust illetően, amely problémaegyüttes vélhetően többszöröződik, ha mindezt össze kell hangolni egy szerzőtárs alkotói személyiségével is. Akkor sincs ez másképp, ha a szerzőtárs ugyanahhoz a szellemi műhelyhez tartozik, mint *Az eltűnés könyvei* esetében, hiszen óhatatlanul mások azok a hangsúlyok, amelyeket az egyes művek esetében elhelyezendőnek ítélnének. Ugyanakkor az is kétségtelen, hogy ragyo-

gő lehetőséget ad a kísérlet arra is, hogy a szerzők egymást kiegészítve és ellenpontozva egy izgalmas kötetet tehessenek le az asztalra. A könyvet megelőző két közös tanulmány mindenesetre arra engedett következtetni, hogy a szerzők és a szövegek közötti párbeszéd nagyon is termékenynek fog bizonyulni.

Az eltűnés könyvei több alkalommal is ír az individualitást nélkülöző ellisi szereplővilágról, a karakterek egyformaságáról, az identitás válságáról és szóródásáról, a hasonmáseffektusról, vagy író és szereplőinek összemosásáról (41, 67, 77, 82, 89–90, 128, 168, 181.). Kérdésként merülhet fel emiatt akár az is, hogy vajon milyen hatással lehetett a közös erőfeszítés a szövegre, mennyiben ismerhetőek fel belőle a különböző szerzői identitások. Csak a kötet ismeretében úgy tűnik, hogy nem nagyon látszanak a „varratok” a két szölam között, azok zökkenőmentesen folynak át egymásba, egy kettős, mégis fluid szerzői identitást eredményezve. Azonban ha ismerjük a korábban, egyénileg jegyzett szövegeket is, akkor már látathatóvá válik az az intellektuális kaland, amelyet a szövegek bejártak a kötetbe kerülésükig. Kézenfekvő tehát így az *Amerikai Psychó*ról, illetve a *Glamoramáról* szóló könyvfejezet kapcsán megfigyelni a párhuzamokat, egyezéseket és a különbségeket, amelyek segítségével az mondható el, hogy a közös munka sikerrel mozdította ki és dinamizálta mindkét szerző olvasási metódusait annak érdekében, hogy kibontakozhasson egy egyedi, mindkettejükétől részben elkülönülő perspektíva.

Témája alapján *Az eltűnés könyvei* megmártózás az amerikanisztika vizeiben, így egy ponton biztosan szembe kell(ett) néznie egy alapvető kérdéssel: Magyarországon élő anglistaként, amerikanistaként, vagy akár irodalom- és médiakutatóként voltaképpen mi közünk is van ezekhez a dolgokhoz, hiszen egy elszigetelt, kis nyelv képviselőiként kevéssé tudjuk befolyásolni a külföldi irodalomkritikát. Sokak szerint azonban igenis szükség van például a magyar amerikanistákra vagy az amerikai irodalom jelenségeinek értelmezésére: a peremhelyzetben kialakuló nézőpont sokszor termékenyebb szempontokat kínál a kulturális jelenségek megértésére, mint az adott kultúrában részt vevő kutatóké. Azt hiszem, hogy ez a tanulság *Az eltűnés könyvei* esetében is levonható.

Előszőr azonban a hazai kontextusról néhány szót, amelybe a kötet érkezik. Fodor és L. Varga szövege hiánypótló funkciót is betölt a hazai kritikában, hiszen „Ellis magyar recepciója az itthon is sikeres művek ellenére meglehetősen hiányos; néhány invenciózus tanulmányt leszámítva főként kritikák találhatók róluk.” (96.) A legtöbb esetben az amerikai szerző regényeit az újrealizmus vagy a minimalizmus alakzataihoz társítva (10–11.) tárgyalják a magyar nyelvű szakirodalomban, bár *Az eltűnés könyvei* már a bevezetőben leszögezi, hogy Ellis „életműve poétikai szempontból nem tekinthető egységesnek.” (10.) Ha Ellis, vagy általában a minimalizmus kanonizáltságát vesszük szemügyre, akkor szimptomatikusnak tűnik az, hogy a legnevesebb hazai amerikai irodalomtörténetek meglehetősen szűkszavúan szólnak a jelenségről: Bollobás Enikő nagyszabású *Az amerikai irodalom története* (2005) című könyve mindössze 3 oldalt szánt a minimalizmus témájának (hasonlóan Országgh László és Virágos Zsolt 1997-es irodalomtörténetéhez), s ebben egy bekezdést Ellisnek; ezzel szemben például a multikulturalizmus és az identitáspróza képviselői 35 oldalon keresztül kapnak művészetük jelentőségéhez méltó kifej-

tést. Magyarázat lehet persze erre a mondhatni „minimalista” tárgyalására a minimalizmusnak, hogy a témáról 1994-ben született egy máig meghatározó jelentőségű monográfia Abádi Nagy Zoltán tollából (*Az amerikai minimalista próza*), illetve 2003-ban a *Helikon* folyóirat is ennek szentelte dupla számát Bocsor Péter és Medgyes Tamás szerkesztésében (*Helikon* 2003/1-2.).

Ennél is meglepőbb talán Ellis regényeinek amerikai recepciója, amelynek jelentős hányada Fodor és L. Varga olvasatában alapvetően nemzedékregevényként (21, 61.), a posztmodern életérzés és a tömegkultúra szószólójaként, társadalmi-politikai kordokumentumként (60.) tekint a szövegekre, így mimetikus kód alapján létrejövő (99.), fenomenalizálható világot (39.) sejt a háttérükben. A visszatérő szereplőgárda segítségével például a szövegek valóban létrehozhatnak ilyen olvasáseffektust, amely annak az illúzióját sugallja, hogy létrejön egy „ellisi textuális univerzum közös, mitikus tér-idővel” (65.). *Az eltűnés könyvei* azonban jelentősen elkülönül az ettől a perspektívától abban a tekintetben, hogy rámutat arra, hogy „a viszonylag gyors és problémátlan befogadásmódot lehetővé tevő (mesterségesen létrehozott) ismerősség” (58.) mellett az Ellis-szövegeket legalább ilyen mértékben szervezik a fenti olvasásmódoknak ellentmondó, azokat ellehetetlenítő eljárások mind a narrációt, mind a szereplőket illetően (27, 39, 126, 161.). A szerzőpáros értelmezésében a regényeket ugyanis gyakran „széttartó, az egyes elemeket, változókat és történetzsalakat folyamatosan módosító vagy felülíró diskurzusok” (66.) működtetik. Ha ez valóban így van, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy Bollobás miért tudja kevésbé megszólítani az Ellis-szövegvilágot, mint a multikulturalizmus és az identitáspróza alkotásait. Az utóbbi esetben ugyanis természetesen (ebb)en működtethető a társadalomkritikai, világszerű olvasat, még akkor is, ha az utóbbi szövegek sokszor a mágikus realizmusra, vagy a historiografikus metafikcióra jellemző eljárásokat alkalmaznak.

Fodor és L. Varga igyekezik kimozdítani Ellis életművét ebből az automatizálódni látszó amerikai recepcióból, és ennek érdekében markánsan ki is munkálja a saját perspektíváját, gondosan kijelölve azt, hogy miben szándékozik eltérni az amerikai irodalomkritikai hagyománytól. E különbség háttérében valószínűleg az eltérő kulturális, bölcséleti és irodalomelméleti hagyományok működését (is) sejtjük. *Az eltűnés könyvei* rendkívül invenciózusan hasznosítja a dekonstrukció, a hermeneutika és a médiatudomány hármásával leírható komplex elméleti keretet arra, hogy színre vigye sajátos értelmezéseit. Ennek megfelelően a megközelítésmód rendkívül fontos szerepet szán a szövegek esztétikai, poétikai és retorikai megalkotottságának, vagyis annak, ami Ellis szövegeinek talán első megközelítésre nem is annyira magától értetődő jegye. A szerzőpáros értelmezései egyöntetűen felhívják a figyelmet „a jelentésképződés mediális aspektusainak” (9.) szerepére a vizsgált regényekben, s egyenesen azt állítják, hogy „a médiumok technikai stratégiái [...] az elbeszélhetőség kritériumai lesznek.” (18.) Egy érvényes megállapításokat megfogalmazni akaró olvasatnak tehát mindenképpen reflektálnia kell a közvetítettség és a médiumok problémájára, akár magasirodalmi, akár más kódokról legyen szó esetünkben. Ellis regényei a szerzőpáros olvasatában megidéznek bizonyos prominens irodalmi hagyományokat – példázat (31.), lélektani elbeszélés (28, 32.), fejlődésregény (32, 93, 153.), egyetemi regény (64.), az önéletrajzi és a

családrégény emlékezete (194, 197–198, 213.) –, azonban ezeket a kódrendszeret (és az ezeknek megfelelő olvasói elvárásokat) szinte minden esetben az irónia vagy a paródia móduszaiba helyezik át, vagy dekonstruálják őket (200, 213, 243.). *Az eltűnés könyvei* e műfaji kódok mellett felmutatja azt is, hogy az ellisi regényvilág milyen más irodalmi szövegekkel létesít intertextuális kapcsolatokat (például Fitzgerald, 35.; Dosztojevszkij, 99.; Dante, 103.; Hugo, 105.; Burgess, 116.; Martin Amis, 165.). A magasirodalmi utalásrendszer azonban sokszor eltörpülni látszik a regényekben szereplő populáris kultúrára, populáris műfajokra, illetve a más médiumokra való utalásokhoz képest (10, 99.). A szerzőpáros többek között abban látja Ellis szövegeinek és alakjainak sajátosságát, hogy a szereplők szövegei gyakran származnak, vagy legalábbis merítenek populáris irodalmi műfajok, műfaji filmek (krimi, film noir, thriller, pornó), reklámfilmek, videoklipek, brosúrák sablonjaiból, paneljeiből (24, 53, 107, 122–123.), amelyek szándékoltan a mesterkéltségükre, a műviségükre világítanak rá (27, 39.).

A kötet befogadása kétségtelenül kihívások elé állítja azokat az olvasókat, akik nem eléggé járatosak a fenti témakörökben, viszont ugyanezen olvasók számára a kötet egy rendkívül jó bevezetés lehet a jelenkori irodalom- és kultúraértés bizonyos eljárásaiba, ha veszik a fáradságot és szorosan végigkövetik az értelmezések gondolatmenetét. Az elmondottak alapján úgy gondolom, hogy *Az eltűnés könyvei* az általa támasztott kezdeti nehézségek ellenére is egy rendkívül fontos kötet lehet nemcsak az itthoni, hanem akár az amerikai kritikai életnek is, hiszen a tengerentúlon eddig még viszonylag kevés figyelmet fordítottak a jelentésképződésnek a szerzők által vázolt mediális összetevőire. Ezért biztatlán Fodor Pétert és L. Varga Pétert arra, hogy a kötetet angolra fordítva érdemes lenne megmérteni az amerikai porondon is, hátha az ottani közönség is felkapná rá a fejét. (*Palimpszeszt – PRAE.HU*)

SOMOGYI GYULA

Főszerkesztő és felelős kiadó: ACZÉL GÉZA

Kiadja az Alföld Alapítvány megbízásából az Alföld szerkesztősége

Tipográfia: Kass János

Szedés, tördelés: Alföld szerkesztősége. Nyomás: PIREHAB Nonprofit Kft. Nyomdaüzeme, Debrecen

Felelős vezető: Becker György vezérigazgató

Index: 25 901 ISSN: 0401—3174

Szerkesztőség és kiadóhivatal: 4024 Debrecen, Piac u. 26/A. I. em. Telefon és fax: (52) 412-626 — Postafiók száma: 4001 Debrecen 144. — Kéziratot nem őrünk meg és nem küldünk vissza. — Előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletág. Előfizethető közvetlen a postai kézbesítőknél, az ország bármely postáján, Budapesten a Hírlap Ügyfélszolgálati Irodákban és a Központi Hírlap Centrumnál (Bp., VIII. ker. Orczy tér 1. tel.: 06 1/477-6300; postacím: Bp., 1900) További információ: 06 80/444-444; hirlapelofizetes@posta.hu — Évi előfizetés 6000 Ft, félévi 3000 Ft. — Befizetéskor minden esetben kérjük feltüntetni az Alföld irodalmi, művészeti és kritikai folyóirat nevét.

